الثقافة الجديدة

مجلة فكرية إبداعية

شهرية تصدر مؤقتاً ست مرات في السنة ــ السنة الخامسة ــ العدد 1981

المدير المسؤول : محمد بنيس.

هيئة التحرير : محمد البكري، مصطفى المسناوي، عبد الله راجع.

العنوان : ص.ب : 505، المحمدية، المغرب.

الاشتراكات :

المغرب :

الاشتراك العادي : 30 درهما

اشتراك المؤسسات : 75 درهما

الأقطار العربية وأوروبا :

الاشتراك العادي : 75 درهما

اشتراك المؤسسات : 225 درهم

إشتراك المساندة : ابتداء من 50 درهم

تبعث الاشتراكات باسم
محمد بنيس
الحساب البريدي : 1.383.41 الرباط

التصفيف الإلكتروني : لينو النخلة، 5، زنقة مستغانم البيضاء
السحب : مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر.
التوزيع : سوشبريس.

1 ــ المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن رأي كاتبيها
2 ــ المقالات التي لم تنشر لا ترد الى أصحابها.

رقم الايداع القانوني : 12 / 1974

الموضوعـات :

ملف خاص : «السلفية والخطاب السلفي»

ملف « السلفية والخطاب السلفي »

مبادرة أخرى تُقْدِم عليها « الثقافة الجديدة » في مجال نشر وتدعيم وتجديد الثقافة الوطنية الديمقراطية وممارستها، وهي تخصص هذا العدد بالأساس لتلاميذ وعموم مرشحي الباكلوريا في المغرب. مبادرة تأتي في سياق تحضير أعداد خاصة حول قضايا لها أهميتها، وتندرج ضمن التكامل والتواشج بين المطامح المرحلية والتاريخية على المستوى الثقافي، في علاقته برؤية التغيير اجتماعياً وتاريخياً.

ملف هذا العدد خاص بالسلفية والخطاب السلفي، **هدفه تربوي**، يسعى للاحاطة بهذه الحركة الفكرية، أشخاصاً، وتاريخياً، وقضايا، **ومنهجه يتغيا القراءة العلمية، في بُعْدَيْها النقدي والتقويمي**، باعتمادها العلاقة مع موضوعها.

ليس هذا التقديم اعتذاراً للقراء عن طبيعة ومحتوى البحوث، ولا تواضعاً مزيفاً (وبالنيابة عن أصحابها) لقيمتها ومستواها، ومن ثم تملصاً من فتح نقاش ونقد المهتمين وذوي الاختصاص. هذا الملف يحافظ في محتوياته على مقاربة « الحقيقة »، ولكنه في الوقت نفسه، وبحسب منطلقه وهدفه ولغته وشكل مواده، موجه أساساً لتلاميذ الباكلوريا، وكل من فاتته فرصتها من العاطلين والموظفين، إنه باختصار موجه إلى كل مثقف، بل إلى كل مواطن له قدر متوسط من الثقافة المدرسية.

ومقالات هذا الملف عروض القيت خلال ندوة نظمتها في أبريل 1981 جمعية « النادي الثقافي » بمراكش، وقد حافظنا في النشر على الشكل التربوي لعموم النصوص، كما أضفنا نصوصاً أخرى متممة للأستاذين إرشاد حسن وعبد الصمد بلكبير، على أن هذه المقالات لا تعبر عن مواقف وأفكار متجانسة، بل هي اجتهادات متعددة المقدمات النظرية والنتائج التحليلية.

تحية منا لجمعية « النادي الثقافي » بمراكش تمكيننا من تعميم فائدة ندوتها على الصعيد الوطني، وتحية لكل المساهمين.

« الثقافة الجديدة »

فائق محمد

في بياض الخطاب السلفي : مقاربة أركيلوجية للمعرفة الاسلامية[1]

«قال فيلسوف : العاقل يضلُّ عقله عند محاورة الأحمق. قال أبو سليمان : هذا صحيح، ومِثالُه أن العاقِلَ إذا خاطب العاقل فَهِم وإن اختلفت مرتباتهما في العقل فإنهما يرجعان إلى سِنْخ (ـــ أي أصل) العقل، وليس كذلك العاقل إذا خاطب الأحمق، فإنهما ضِدَّان، الضِدُّ يهرب من الضِدِّ.»

أبو حيان التوحيدي [2]

تمهيد : الخطاب بين البراءة والاثم :

هل من الممكن أن يكون خطابي حول خطاب السلفية بريئا ؟ إلى أي حدّ يرتفع الاثم عن خطاب يُصَدِّرُهُ مرسل تَكَوَّنَ داخلٍ قارة الفلسفة بإشكالياتها وبهمومها ؟ هل من الجائز ومن المشروع أن تُنظر السلفية عبر نظّارة فلسفية ؟

تدخل هذه الاشكالية في صميم وجودي الثقافي [3] لِتُعَبِّر عن وجود مواجهة عنيفة، لا حَلَّ لها إلّا بالالغاء الموضوعي لأحد طرفي هذه المواجهة/المجابهة بين رؤيا تؤسِّسُ مشروعيتها وصدقها وقناعتها على ما «كان»، ورؤيا تؤسس صلاحيتها على ما هو «الآن». ويُدْرِكُ الجميع التناقض الأساسي، في الخلفيات وفي الأبعاد، الموجود بين «الكان» و «الآن»[4].

موضوعيا هناك مواجهة ومجابهة وتناقض؛ ومن حسن حظنا أن الفقهاء قديما قالوا «وفي اختلاف الأئمّة رحمة». من أجل تحديد أكثر لهذا الوعي وحتى يفهم مقصودي، أورد بعضاً مِمَّا جاء في فتوى اشتهرت ضمن «الكان»، وتستعيد صلاحيتها «الآن» بفعل ظروف موضوعية. يقول ابن الصلاح الشَّهْرَزَوْري (المتوفَّى سنة 643 هـ) : « لقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به. فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم، **ويخرجهم عن المدارس، ويبعدهم، ويعاقب على الإشتغال بفنهم**، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام لِتَخْمُدَ نارهم وتمحى آثارها وآثارهم، يَسَّر الله ذلك وعَجَّلَهُ. ومن أوجب هذا الواجب عزلُ من كان مُدّرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والاقراء لها، ثم

سجنه وإلزامه منزله. وإن زعم أنّه غير مُعْتقد لعقائدهم، فإن حاله تُكَذِّبه، والطريق في قلع الشر قلع أصوله. وانتصاب مثله مُدَرّساً من العظائم جملة...»[5]. لنلاحظ إشكالية ومفاهيم ومنهجية ابن الصلاح؛ إنّه الخطاب السّلفي[6].

أولا : الخطاب السّلفي : ظاهريته والمكبوت فيه :

لكن لنسأل : ما هو الخطاب السّلفي ؟ نعرف جميعا، أو على الأصح، ما عُلِّم داخل المدرسة، أن الفكر السَّلفي في الاسلام، تيار إصلاحي ديني يُقَوِّمُ ما أفسده قديماً : الملاحدة والزنادقة [7]،وحديثا : الغرب المادّي والشيوعية.لنفكر في ابن الصلاح وفي تقي الدين ابن تيمية وفي الأفغاني وكتابه «الرد على الدهريين» وفي سيد قطب وكتابه «جاهلية القرن العشرين» [8].
إن ما «نعرفه» عن السلفية ليس صحيحا لسبب بسيط في حدّ ذاته، لكنه جدّ مُعَقّد في ابعاده : إن ما نعرفه عن «الفكر السّلفي» وليد جهاز من المفاهيم تَتَدَخّل في تنظيمه معطيات موضوعية هي :

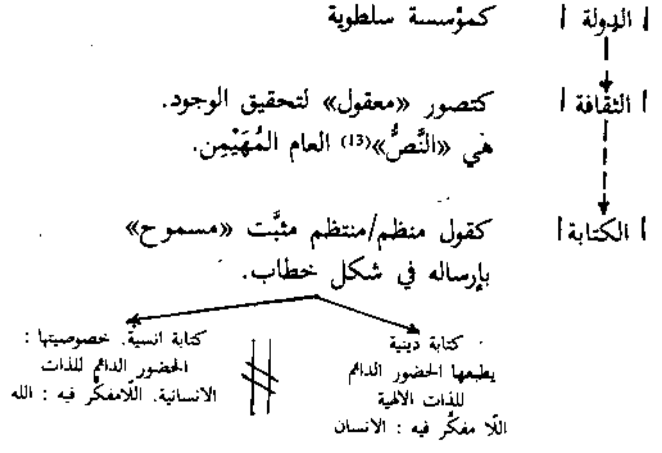
(أ) اللحظة التاريخية ؛

(ب) المحيط الايديلوجي ؛

(ج) بنية المعقولات والتي تفعل داخل تفكيرنا من خلال سلطتين : سلطة الدولة أو عقل الدولة ؛ ــ وسلطة المعرفة « الصحيحة الصِحيّة ».

(د) المدرسة كجهاز إيديلوجي [10].

وقد عبَّر الشهرستاني ــ من مؤرخي التيارات الفكرية الاسلامية ما بين القرنين 5 و 6 هـ ــ عن هذا الهم الذي أخذنا ننساه أو نتناساه. قال في حديثه عن «المعتزلة وغيرهم من الجبرية والصفاتية والمختلطة منهم» ــ «هذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلا في كل زمان، ولكل **فرقة** مقالة على حيالها، وكتب صنفوها، **ودولة عاونتهم وضولة طاوعتهم**.»[11]
أخلص إلى ما يلي : الدولة توجه الثقافة التي تُبْنِينُ الكتابة[12] ومن الممكن تَمَثُّل المسألة على الشكل التالي :



فإذا ما حاولنا مقاربة المعرفة و «المعروف» بمنهج أركيلوجي [14] أي ببحث أثري لِلـ «معقول»/ المقول بهدف النفاذ إلى ما هو «أوّل»، قاع، بناء مقولاتاتي تحتي، فإنّنا سنكتشف وجود ترسبات عملت على حجب وعينا الصحيح بفعل تراكمها وتغطية بعضها البعض. من هذا المنطلق المنهجي الجيلوجي، يمكننا رصد ما يلي : في الخطاب السلفي الاسلامي الاصلاحي، يوجد المقول والمسكوت عنه أي ما يُفكَّر فيه وما «لا يفكر فيه». مَا تُعلّمنا المناهج الجديدة في العلوم الانسانية بعد الثورة المعرفية لنيتشه وماركس وفرويد هو أن وراء كل خطاب، شيئا مكبوتاً ومقموعاً ولا مفكراً فيه. والمهم هو معرفة ما «لايقال».

هذا الذي «لايقال» في الخطاب المدرسي عن الخطاب السلفي الاسلامي الاصلاحي، أي ما لا يسمح بإرساله وكشفه للمتلقي هو الأهم في نظرنا لأنّه يُحْضِرُ إشكالات من المهمات المُلِحّة لمثقفينا مواجهتها بالجرأة العلمية لا مراوغتها ودفنها [15]. هذا «اللا مقول»، المُراقب/المكتوب/المقموع هو البناء المقولاتاتي التحتي الذي تقعد عليه السلفية الاسلامية خطابها. ويتحدد على الشكل التالي : السلفية في تاريخ الممارسة الاجتماعية الاسلامية تؤسس معقولية خطابها على القرآن والسُّنّة.

ثانيا ــ مقاربة الأساس :

ثانيا ــ 1 لنبدأ بالقرآن : فهو وحي : «إنَّا أوْحَيْنا إليك كما أوْحينا إلى نوحٍ والنّبيّين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويَعْقُوبَ والأسْبَاطَ وعيسَى وأيُّوب ويُونُس وهارونَ وسليمانَ وآتينا داوودَ زبوراً.» (سورة النساء/الآية 163). «أفلا يتدبَّرون في القرآن ولو كان من عند غير الّله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا.» (سورة النساء/الآية 82). الوحي ينزل ولا يصعد ؛ يقتضي مُخاطِباً في القِمَّة ومُخاطَباً في الأُسفل؛ مُوحِي وموحَى إليه. «ولقد أنزلنا إليك آياتٍ بيِّنَات وما يكفر بها إلّا الفاسقون» (سورة البقرة/الآية 99). وللتّأكُد أكثر يُرجع إلى السورة 6 الآيات 92 ــ 114 ــ 155؛ السورة 10 الآية 37؛ السورة 12 الآية 3؛ السورة 13 الآية 1؛ السورة 14 الآية 1؛ السورة 15 الآية 8...

ثانيا ــ 2 : السنة كممارسة تتجلّى في فعل وقول من أُنزِل عليه الوحي. فهو النبي والرسول في آن واحد. وتصبح بالتالي ممارسته النموذج/المثال. وتأسيسا على هذا : الحقيقة هي في ومن خلال المقدَّس/المتعالي؛ ليست الحقيقة إبرازاً لممارسة بشرية، ليست نتيجتها الحتمية، ليست تاريخانية.

ما «لا يقال» أو «اللّا مُفكر فيه» هو طبيعة البنية الضمنية أو إبستيمية EPISTEME [16] التصور الديني الاسلامي الذي تؤسس عليه السلفية خطُابها. تتخذ هذه البنية الشكل العمودي لا الأفقي : الله واحد ــ خالق؛ لا يقف النبي/الرسول ــ المخلوق أفقيا مع الله.

تثير المسألة هذه إشكالية نلخصها في ما يلي : هناك مجابهة بين الحقيقة كمضمون فاعل في القرآن والحقيقة كتشكيل نتيجة الممارسة الاجتماعية الانسانية في التاريخ. الحق/ الحقيقة في القرآن : «الحَقُّ من ربك فلا تَكُونَنَّ من الممترين» (سورة البقرة الآية 147)؛ «وهو الذي

خَلَق السَّماوات والارضَ بالحَقِّ وَيَوْمَ يقولُ كُنْ فيكونُ قولُه الحق وله المُلك يوم يُنْفخُ في الصُّور عَالِمُ الغيب والشَّهادة وهو الحكيم الخبير.» (سورة الأنعام ــ الآية 73). «إنَّ في خَلْق السَّماوات والأرض واخْتِلافِ الّليل والنَّهار والفُلكَ التي تَجْري في البحر بما يَنْفَعُ النَّاس وَمَا أَنْزَل اللَّهُ من السَّمَاء من ماء فَأَحْيَى به الأرض بعد مَوْتها وبَثَّ فيها من كُلِّ دَابَّة وتصريف الرِّيح والسَّحَاب المُسَخَّر بَيْنَ السَّماء والأرض لآياتٍ لِقَوْم يَعْقِلون.» (سورة البقرة/الآية 164).

الانسان من خلال الوحي/الحقيقة : كائن ــ في ــ الوجود ــ المخلوق، أمَّا الانسان كحدث تاريخي فهو : كائن ــ في الوجود ــ الطبيعي. الاختلاف بين الوجودين : الأوَّل «آية»، والثاني «واقع فِعلي». السؤال/الاشكالية الصعبة في هذه المجابهة : كيف نُوَفِّق بين الوجودين ؟ كيف ينحَلّ ــ نهائيا إلى كينونة واحدة ــ التناقض بين المتعالي/المقَدَّس والموضوعي/الواقعي/الأرضي ؟. تُواري السلفية، في تأسيس خطابها، المجابهة والتناقض بالقفز في «تفكيرها».

هذه المجابهة التي «لا تفكر فيها» السلفية، ستتمثل في مُستَوَيين اثنين : الأول، مراقبة التاريخ بالوحي؛ الثاني مراقبة الوحي بالتاريخ.

ثالثا : إشكالية المراقبة :

ثالثا ــ 1 : المستوى الأول، مراقبة التاريخ بالوحي :

النبي/ الرسول الحيّ في دعوته وفي تأسيسه لدولة مركزية في المدينة يتمكن من تحوير الصراعات القبلية في الوجود الاجتماعي. النبي/الرسول الحي هو محور الدائرة، ولِنُسَمِّهَا «أُمَّة»، كوحدة قائمة على أساس الوعي الديني أوَّلًا ثم الوعي اللّسني؛ وحدة تَذُوبُ ضمنها كُلّ التناقضات، ظاهريا على الأقل. مادامت عناصر الأمة توجد في الأرض أو في العمران كما يسميه ابن خلدون في مقدمته، فهي مستقطبة إلى الأعلى. ما يَشُدُّ المسلمين كأُمَّة، كبنيان متراصّ إلى السماء، إلى الله، هو النبي/الرسول/الحيّ. «ربَّنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذرّيتنا أمَّة مسلمة لك وأرِنا مناسكنا وتب علينا إنَّك أنت التَّوَّاب الرحيم.» (سورة البقرة ــ الآية 128). ألبنية الهرمية (Structure architéctonique) لمنطوق الآية واضحة : الله ــ المسلمون. والضمني فيها هو النبي/الرسول الذي يوجِّه المسلمين إلى الله. الآية التالية الواضحة : «وكذا جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً. وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلَّا لنعلم من يتَّبع الرسول مِمَّن ينقلب على عقبيه وإن كانت لَكَبِيرَةً إلَّا على الذين هدى الله وما كان الله لِيُضيع إيمانكم. إن الله بالناس لرؤوف رحيم» (سورة البقرة ــ الآية 143). أمة المسلمين في حياة النبي/الرسول تطبعها الوحدة القائمة على التَّوحيد : الله واحد؛ النبي واحد؛ الحقيقة واحدة. على الأرض/العمران : فَوْضَى/تشتت/جاهلية. النظام/المعقولية/الطريق المستقيم، لا تُسْتَمَدُّ عبر اختبار في

الواقع/الوجود الاجتماعي، وإنما من مضامين الوحي موضوعيا، مراقبة التاريخ بالوحي، لا يمكن أن تتم إلّا بالوجود الفعلي لمن يعمل من خلال القول والفعل / السيرة[17]. في شخصية النبي / الرسول / الحي تنفيذٌ لهذه المراقبة.

ثالثا ــ 2 : المستوى الثاني، مراقبة الوحي بالتاريخ :

مورست عملية استنطاق المُوحَى بالتجربة البشرية على الأرض وفي العمران، لحظة موت النبي لحل مسألة «من يخلف النبي/الرسول»، هل الخليفة هذا، خليفة الله أم خليفة الرسول ؟. قضية جدّ حساسة وخطيرة من أجل الحفاظ على وحدة الأمة أو الدائرة التي فقدت شعاعاتها التوازن وأخذت تُهَدّد بالتّشظّي عند الغياب النهائي لمحورها.[18] لِنَتَمَعَّنَ جيّداً في الثنائية التالية : حياة// موت النبي/الرسول؛ حضور// غياب من أنزل عليه الوحي [19].

رابعاً : الخطاب السّلفي ومسألة «الدخيل» و «الأصيل» :

هذه المجابهة المواراة و«اللّا مفكر فيها»، يعبر عنها الخطاب السّلفي، عندما يقيم حكماً على «العلوم» فيميز بين «الدخيل» و «الأصيل». الذي يدخل يأتي دوماً من الخارج زمانياً ومكانياً؛ خارج الأمّة الاسلامية. مثلا : الأحاديث الباطلة، أدخلها مجوسٌ أو يهود أو نصارى. لننظر الموقف من القول : «أوّل ما خلق الله العقل فقال له أقبِل فأقْبَلَ. ثم قال له أدبر فأدبر. فقال : وعِزّتي ما خلقت خَلْقاً أكرم عَلَيَّ منك، فبك آخذ وبك أعطي وبك الثواب وبك العقاب.» هذا القول يرفضونه كحديث موضوع منسوب إلى النبي/الرسول[20]. فينقل ابن الجوزي (المتوفّى سنة 751 هـ) قول الدارقطني : «كتاب العقل وضعه أربعة أولهم مسيرة بن عبد ربّه، ثم **سرقه** منه داوُد بن المُحَبّر فركّبه بأسانيد أخر **وسرقه**سليمان بن عيسى السّجَزي فأتى بأسانيد أخر...».[21] أُمَةُ المسلمين لا تجتمع على ضلال، ففيها «الأصيل». لِنَتَوَقّف عند هذا الأصيل ونسأل عن تجلياته المعرفية/ظاهرياته المنتظمة في شكل «علوم». فالأصيل هو المشدود إلى القرآن. العلوم «الأصيلة» تتمحور كخطاب في القرآن : النحو ــ التفسير ــ الفقه، علوم تُفسّر منطوق الوحي. العلم لا يخرج عن القرآن وعن السُّنَّة النبوية الصحيحة. العلم لا يشرّع معرفة جديدة تقطع مع الأصل/الجذر. المعرفة شجرة جذورها القرآن. المعرفة/الحقُّ جاهزة، والمطلوب أن تُفْهم بصدق. القطيعة الابيستيمية غير واردة في الخطاب الاسلامي[22]. آيات القرآن لا تُحَلّل، لا تُفكّكُ كما نفهم اليوم متأثرين بالنظرة العقلانية اللوغوسية كما أسسها أرسطو وقعّدها ديكارت ما بين القرنين 16 و 17م ؛ وإنّما الآيات توجه الأنظار [23]. الموضوع «آية» أي حجة ودلالة، وليس «شيئا». الحقيقة القصْوى للموضوعات/الآيات، يعلمها الله في الخطاب الاسلامي. ما «يعلمنا» النحو والتفسير والفقه هو التّمعّن أكثر في الآيات. هذه المُسلَّمَةُ الضمنية : العلم عند/ومن الله تطرح إشكاليات نعرض لها تباعاً في النحو ــ وفي التفسير ــ وفي الفقه.

خامسا : إشكاليات في النحو ــ في التفسير ــ في الفقه :

خامسا ــ 1 : في النحو :

مسألة «اللغة» التي خاطب بها النبي / الرسول النّاس كافّة أجمعين؛ والذي يعنينا بالضبط هو لهجة ضمن اللهجات التي تواجدت داخل شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي : اللهجة القرشية. لماذا هي بالضبط ؟ لابن خلدون المتوفي سنة 808 هـ ملاحظة هامة في هذا الصدد، يقول : «القرآن هو كلام المنزل على نبيه المكتوب بين دفّتي المصحف ــ (وابن خلدون في هذا التعريف يعبر عن الموقف الذي استقرّت عنده الأشاعرة، ويهمنا ما سيأتي) ــ وهو متواتر بين الأمّة. إلّا أن الصحابة **رووه** عن الرسول (صلعم) **على طرق مختلفة**في بعض **ألفاظه وكيفيات الحروف** في أدائها وتنوقل ذلك واشتهر إلى أن استقَرَّت منها سبع **طرق** معينة...»[24]. مسألة اللغة هذه أثارها المعتزلة بعمق في القرن الثالث الهجري عند طرحهم لقضية القرآن «المخلوق».

وسنجد التعبير الصادق عن إشكالية «اللغة» كأداة إيصال وتوصيل وتواصل عند منظري اللسان العربي. فجّرت هذه الاشكالية خطاب اللغويين إلى كوفيين وبصريين [25]. وليس موضوعنا رسم عرض تاريخي عن تنظير اللسان العربي [26]، وانما النُّطق / الافصاح عن قضية مطمورة في الخطاب السلفي الاسلامي هي : اللغة ظاهرة موضوعية اجتماعية خاضعة في تطورها للممارسة الانسانية الفعلية [27]، وهي بتعبير السلفية نفسها «محدثة». السؤال الصعب : ما العلاقة بين الأزلي والمحدث ؟ بين المتعالي واللامتعالي؟. تاريخ المعرفة الاسلامية يَحُلُّ الاشكالية بالتنصيص على «الاعجاز» حتى لنجد في النصف الأول من القرن العشرين من يكتب في هذا الموضوع : مصطفى صادق الرافعي في كتابه «إعجاز القرآن». هذا الحل بـ «الاعجاز» يلحق المحدث بالمطلق ويجعله تابعا في وجوده للأزلي؛ أي أن اللغة العربية في لهجتها القرشية مخلوقة هي نفسها، أي مُنزَّلة وتصبح بحكم هذا الفعل مقدَّسة[28]. لهذا، ليس غريبا أن نجد في تاريخ المعرفة الاسلامية من يَذُمُّ التَّعمُّقَ في الدراسات النحوية. أبو حيان التوحيدي في كتابه **الامتاع والمؤانسة**،يكشف بطريقة جدّ ذكية عن الواقع المُتَأزِّم للغويين. يقول اجابة عن سؤال : «سمعت صياحك اليوم في الدار مع ابن عبيد، فيم كنتما ؟ قُلْتُ ــ يجيب التوحيدي ــ كان يذكر أن كتابة الحساب أَنْفَعُ وأَفْضَلُ وأَعْلَقُ بالمُلْكِ، والسلطان اليه أحوج، وهو بها أغنى من كتابة البلاغة والانشاء والتحرير، فإذا الكتابة الأولى جدٌّ والأخرى هزل؛ ألا ترى أن التَّشادُق والتَّفَيْهُق والكذب والخداع فيها أكثر... قال ــ أي ابن عبيد ــ ومن خساسة البلاغة أن أصحابها **يُسْتَرْقَعُون و يُسْتَحْمَقُون.**»[29]. يَهُمُّنا أن اللغويين « يُسْتَحْمَقُون »، وهي هَفْوة جدّ مهمة من أبي حيان التوحيدي. فالأحمق[30] لا يَعْقِلُ ما يفعل وما يقول بالدّين وبالشرع. التعمُّق في البحوث النحوية تجعل صاحبها يمسك بإشكالية «اللغة»، فيكون أمام أمرين :

(أ) أن يكون مؤمنا بصدق فيصعب عليه حَلُّ التناقض بين الأزلي والمحدث.

(ب) أو يَحل التناقض، لكن بـ «الحمق» (La Folie).

يروى ابن فرحون في كتابه **الدّيباج المُذَهَّب في معرفة أعيان المذهب** عن عبد الله بن التَّبان المالكي (المتوفي سنة 371 هـ) أنّه قال : «خذ من النحو فَدَعْ؛ وخذ من الشعر فأقِلّ؛ وخذ من العلم فأكثِر. فما أكثر أحد من النحو **إلّا حمَّقَهُ**؛ ولا من الشعر إلّا أرْذَله، ولا من العلم إلّا شرَّفَهُ.»[31] وينقل أبو طالب المكي (المتوفى سنة 386 هـ) في كتابه **قوت القلوب** ما يلي : «وذُكِرَت **العربية** عند القاسم بن المخيمرة فقال أوَّلها كِبْرٌ وآخرها بَغْيٌ. وقال بعض السلف : النحو يُذهب الخشوع من القلب. وقال آخر من أحبَّ أن يزدري الناس كلّهم فليتعلم العربية.»[32] إشكالية اللغة مطروحة على مستوى الفعل التاريخي لعثمان. تقول المصادر التاريخية أنه كتب إلى حفصة بأن ترسل إليه كُلّ ما لديها من وثائق في القرآن؛ بعدها قام بترتيب وتصنيف الآيات القرآنية وكتب الى جميع ولاته بأن يحرقوا وأن يتلفوا كُلّ ما لديهم من مصاحف. فهل من المشروع حصر الوحي في كتاب ؟ خاصَّةً أن العلاقة بين الوحي والكتابة هي علاقة بين اللانهائي (الوحي) والنهائي (الكتابة كممارسة بشرية). ترتيب الآيات في مصحف، يعني ضمنيا وضع بداية ونهاية له، في حين أنَّ الوحي لا يُثَبَّت. القرآن «يُتْلى» بصوت مرتفع، هو «ذكر» حيٌّ لأنه آيات الله الحي القيوم الذي لا يموت. القرآن غير حاضر في مكان ولا في زمان. ولهذا عندما مورست عملية الكتابة التثبيتية أثارت ردود فعل عنيفة عند الحفاظ والقراء. ألم يكن مقتل عثمان نتيجة لهذه العملية نفسها ؟[33]

خامسا ــ 2 : في التفسير :

فإذا كان النحو الأداة المعبرة عن إشكالية اللغة، فالتفسير هو المقُول باللغة، ونؤكد على هذا التعريف للتفسير (EXEGESE) نظرا لأهمية الخطاب التفسيري، تأخذه السلفية كمعطى معرفي يقيني. إلّا أن «اللّا مُفكر فيه» في خطاب السلفية المُقَعَّد على الخطاب التفسيري، ينجلي من خلال التساؤل عن المحيط الزمكاني (L'aire SPATIO-TEMPORELLE) للمفسرين المعترف بشرعية تعاملهم مع النص القرآني. المفسرون يفكرون باللغة [34] في زمان وجودي مُعَيَّن وفي مكان فيزيقي معيَّن : **هناك محيط** إيديولوجي يفعل في رؤياهم وفي تصورهم وفي توجُّهاتهم. «قراءة» المفسرين للقرآن، عملية استنطاقية تستند على أسئلة مُصَاغَة مسبقا. التفسير يتكون ولا يسقط جاهزاً. عندما يتقيد المفسرون بأسباب النزول وبالتشديد في تحقيق الرواية اعتماداً على منهجية التعديل والتجريح، فلانهم يوجدون بـ/وفي الشخصية الاسلامية/الأساس[35] (PERSONNALITE DE BASE) التي تحفظ وجودَها سلطةٌ سياسية تؤسس مشروعيتها على الدين. **فلا محل** للزنادقة والملاحدة داخل الشخصية الاسلامية / الأساس، فهم مُهمشُون أو مقموعون. ولعل هذا هو السبب في أن أحدا لم يجرؤ بعد على الكتابة في تاريخ الإلحاد في الثقافة العربية ــ الاسلامية، بطريقة علمية رصينة[37]. لقد تكونت الشخصية الاسلامية/الأساسية بفعل عامل موضوعي : العلاقة الجدلية بين الانسان ــ والأرض/العمران. وندعو الى التمعن في الآية : «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة. قالواْ أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك. قال إني أعلم ما لا تعلمون...» (سورة : البقرة الآية : 30).

الانسان/ الشر. ــ الملائكة/الخير. ــ والله/العليم. العمران ضد الخلاء/الخراب. والتعمير يستدعي بالضرورة الوحدة، النظام، القمع، الكبت، التعقيل. ولا بد من سلطة عليا تمسك بخيوط العمران. هذه السلطة هي الاسلام. لهذا سنجد المفسّرين يتوقفون كثيرا ويختلفون أيضا في تفسيراتهم لآيات «السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية»[38]. لقد بدأت الشخصية الاسلامية في التكون منذ اللحظة الأولى التي أخذ فيها النبي/الرسول يدعو إلى طرح الشخصية العربية «الجاهلية» معرفيا وعملياً. وسيعمِّقُ التفسير الاسلامي، كخطاب، (DISCOURS) القطيعة في تاريخ العرب بين ماقبل الدعوة وما بعد الدعوة؛ سينشطر التاريخ إلى «لامعقول» و «معقول»، إلى شر/ظلام/جهل وخير/نور/علم؛ يُضَيَّعُ الشطر الأول، يُجَبُّ: «الاسلام يَجُبُّ ما قبله» وسيُحتفَظ بالشطر الثاني المؤرّخ باليوم الأول من الهجرة وعليه ستُرْسَى الشخصية الاسلامية/الأساس. سيتوَلّى التفسير الاسلامي كخطاب الدفاع عن قيم ومقولات الشخصية العربية الجديدة. إشكالية المفسرين صارمة : في آيات القرآن قواعد «إصلاح» وتقويم للسلوك وللمعرفة. نسأل : لماذا «اصلاح» لا «تغيير» ؟ الانسان المسلم صحيح وصحي في معرفته وفي سلوكه بشكل طبيعي، وليس ما يحدث له من خلل أو فقدان توازن، نتيجة فعل الله وإنما هو نتيجة فعل في الأرض/العمران[39]. يفرض الواجب الاعادة الى الطريق المستقيم التي رسمتها قواعد القرآن والسنة النبوية الصحيحة، بإصلاح ما أفسده «الدهر» وتقويم ما اعْوَجّ. هناك ضمنيا إمكانية إنقاذ. أما «التغيير»، فهو قلب جذري، مراجعة مؤسسة على الشك القاعدي في اطلاقية القواعد/الأساس. يرى المفسرون عن قناعة، أن هذا محظور ومحرم. فالتغيير بيد الله لا بيد البشر المخلوق ــ في العمران ــ المخلوق. اللاّمفكر فيه عند المفسّرين هو : التغيير/الشك في صلاحية الأساس ــ الأصول. وهذا مشروع إبيستيمياً عندما نستحضر في أذهاننا الثلاثي المتداخل جدليا :

شخصية المفسر كفرد/ذات   الشخصية العالمية/ الأساس   المجتمع الكلي[40].

نخلص إلى النتيجة التالية : خطاب التفسير (DISCOURS EXEGETIQUE) هو في ومن خلال المجتمع : وعي المفسرين يتكون من خلال وجودهم الاجتماعي. ويمكن اعطاء أمثلة عن تعدد الخطاب التفسيري الاسلامي :

1 ــ تفسير سني : (أ) **جامع البيان** للطبري.
(ب) **مفاتيح الغيب** لفخر الدين الرّازي.

2 ــ تفسير معتزلي : **الكشاف** للزمخشري.

3 ــ تفسير شيعي : (أ) عند الامامية، **مجمع البيان** لأبي على الطبرسي.
(ب) عند الاسماعيلية : **مزاج التسْنيم** لضياء الدين اسماعيل بن هبة الله
(ج) عند الزيدية : **فتح القدير** للشوكاني.

هذا إذا ما أضفنا تفاسير الصوفية مثلا : ابن عربي في **الفتوحات المكية**، وتفسير الخوارج

والفلاسفة [41]. الوعي يتشكل ويتكون : حقيقة مقموعة في تفكير السلفية، و «لا مفكر فيها» في خطابها.

خامسا ــ 3 : في الفقه

هذا عن النحو وعن التفسير، فماذا عن الفقه ؟. يصعب علينا القطع منهجيا بين التفسير والفقه كخطاب : الفقهاء في «قراءتهم» للأصلين : القرآن والسنة النبوية الصحيحة، يُفسّرون ويؤوّلون. ونحدّد الفقيه كمؤسس اتجاه تشريعي : الله شرع في القرآن؛ النبي/ الرسول مارس سلوكيا المُشرّع/الموحى به؛ الفقيه يجتهد ولا يعطى شرعاً جديداً. وندعو إلى الانتباه جدّاً إلى آليات الاجتهاد في الفقه الاسلامي : متى يكون مشروعاً ومتى يكون محظوراً ؟ ما هي شروط الاجتهاد ؟ ما هي حدود الاجتهاد ؟. مسألة «القياس» كمنهج في استنباط الأحكام/الفروع من الأصول؛ العلاقة بين القياس الأصولي في الفقه والقياس المنطقي الأرسطي والرواقي[42]. الاجتهاد بالنظر وبالقياس أو الاجتهاد بالمنقول والتمسك بحرفية النص، سيطبع الخطاب الفقهي ابتداءاً من النصف الأول من القرن الثاني للهجرة.[43]

ما يستوقفنا في الخطاب الفقهي هو «الاختلاف». يقول الخطاب السلفي، الاختلاف حاضر حول الفروع وغائب حول الأصول؛ ألم يختلف المسلمون أنفسهم بعد وفاة النبي/الرسول، وكان ضحية هذا «الاختلاف» مقتل ثلاثة خلفاء مسلمين راشدين هم على التوالي : عمر وعثمان وعلي ؟ الملاحظ أن الاختلاف لا يفيد «الانشقاق» (SCHISME) في ابستيمية المعرفة الاسلامية.[44] مسموح لك أن تختلف معي لأن لك الحق في تفسير / تأويل منطوق الأصل الذي نؤسس عليه خطابنا؛ ما يباعد بيننا، ليست هُوّة/فراغ. الخطاب الاسلامي ككل يخشى الفراغ [45]. فالذات الالهية حاضرة في كل شيء إذ هي ضمان معقولية الخطاب. فاختلاف الفقهاء، تَعَدُّدٌ داخل الوحدة. الحقيقة الدينية لا تقبل التعدد : الله واحد. النبي واحد. الانشقاق معناه : وجود تناقض أساسي جوهري؛ الاختلاف معناه : تناقض ثانوي مرحلي قابل للحل والتجاوز. مؤرخو المعرفة الاسلامية الكلاسيكيون سيتحدّثون عن : الافتراق ــ فِرْقَة ــ فِرَق [46].

ما هو هذا الغائب في خطاب السلفية والذي يترك بياضاً في كتاباتها ؟ هذا الغائب/البياض المُقْلِق والمُؤَثّر هو أزمة الاختلاف نفسه. اختلاف في المذاهب الفقهية سيحدث صُداعاً وتَصدّعاً على مستوى الممارسة التاريخية في العمران البشري. ابن حنبل مثلًا والمأمون المعتزلي؛ مناظرات الفقهاء وتبادل التُّهم؛ بروز طبقات المذهبيين : طبقة الشافعية، طبقة الحنابلة، طبقة الحنفية، طبقة المالكية؛ الطبقات الكبرى والوُسطى والصُّغرى والمُدوَّنة في كتابات تعرفها جيّداً السلفية، كطبقة الشافعية الكبرى لِلسُّبكي وطبقة الحنابلة لابن رجب. مفهوم «الطبقة» هفوة جدّ مهمة، لنتوقف عندها.

«طبقة الفقهاء»، تعني العلماء المبرزين المتمكّنين من المعرفة الدينية. والذي يملك المعرفة يملك الآخرين : يملك أجسادهم وعقولهم ومالهم ومتاعهم؛ يملك ممتلكاتهم. لننتبه إلى التناظر

الدِّلالي : المالك// المعدم؛ العالم// الجاهل؛ الغني// الفقير. الاقطاع يملك الأرض والفقهاء الموظفون يملكون من يعمل على الأرض، وهي قسمة حتمية. صحيح أن الأرض لله وخراجها لبيت مال المسلمين. لكن من يحرث ويزرع في هذه الأرض ؟. ليست «الأرض» دنيا، كما يقول الغزالي، مزرعة الآخرة. الفلاحون أشخاص واقعيون يتحركون؛ ويتحدد دور الفقهاء في وظيفتهم داخل الدولة المركزية لأنهم «علماء». فتاوي. الفقهاء، لما لها من خطورة، تخطيط إيديلوجي لممارسة سلطة الدولة [47] في الأخلاق وفي السياسة وبشكل عام في «ضبط السلوك». الفقهاء حُرَّاس الدولة وحماتها «المثقَّفون» إلى جانب القوات النظامية و «العيون التي لا تنام» : من جيش وحرس وشرطة. الفقهاء هم العصا الَّلِيِّنة إلى جانب العصا الغليظة، يحرسون ويحمون المدينة من البادية مُصنِّفة «الأجلاف» و «الأعراب» و «الرعاع» و «من لا دين لهم». ولا شك في كون المذاهب الفقهية ستتحول إلى تأطير الارستقراطية الاسلامية. كما لا نستغرب من بروز ظاهرة المذاهب الفقهية داخل المدينة الاسلامية وخاصَّة العواصم حيث توجد السلطة المركزية بكل ثِقل جهازها. ففي المدن من «لا مال له» ومن «له مال». المدن موجودة بالبوادي، والعلاقة بينهما كتلك العلاقة الجدلية بين العبد والسيد التي يحللها بنفاذ الفيلسوف هيجل [48]. السيد/ المدينة تدخل في تناقض مع العبد / البادية، و لاحَلَّ لهذا التناقض إلّا بالاعتراف بحق الوجود وبتنازل أحد طرفي النقيضين. فالمدينة في الجغرافية البشرية الاسلامية ستعترف بحق الوجود للبادية عبر مساومة يجب أن تتحقق : ممارسة النظر في السيد / المدينة، وممارسة العمل في العبد/البادية. الخطاب و «فن القول» في السيد/المدينة. الفوضى التَّعبيرية في العبد/البادية : إذ الأعراب لا نظر ولا تَفَكُّر لهم. اجتهاد في النظر داخل السيد/المدينة، اجتهاد وجهد في العمل اليدوي داخل العبد/البادية. ولهذا يحتاج فاقدو الخطاب والاجتهاد النظري إلى من «يُعَلِّمُونَ» وهم في المدينة. ويحتاج المتمدنون أو «المتحضرون» كما يرد في الخطاب العربي ــ الاسلامي الكلاسيكي، إلى من يوفرون القوت اليومي وهم «الأعراب» في البادية. الجائع لا يفكر والعاقل لا يتحمَّل البطن الفارغ. ولكم كان صادقا عمر بن الخطاب عندما نهى عن قطع يد سارق الخبزة. ولكم نود أن يفكر «سلفيونا» المعاصرون في فعلة عمر هذه. لا يمكنك أن تتمعن في آيات القرآن وأنت تموت جوعاً. المعدم الذي لا أرض له ولا مال له، لا يأكل قرآناً. املؤوا بطوننا، وفَرّوا لنا الراحة واتركونا بعدها نفكر ونتأمل ونتمعن آيات القرآن وما جاء في السنة النبوية الصحيحة. أما أن تمسكوا علينا «الرزق» وتجوّعوننا، فلن يجديَ القرآن أو السنة شيئا : هذا هو الوعي الصحيح للفقهاء. ليس الكفر نتيجة الجهل؛ وإنما الفقر/الجوع يفرز الجهل الذي يفرز بدوره الكفر.

الاختلاف ــ إذن ــ في المذاهب الفقهية وعُمْقُه هو خِلافٌ بين مالكي سلطة الكلمة / سلطة المعرفة / سلطة العلم. هو خلاف ناتج عن جدلية المدينة والبادية. اختلاف لأنه يعترف بحق الوجود للآخر. نملأ البياض في خطاب السلفية بالتذكير بما يلي : لا يوجد الدين إلّا في المجتمع وبالمجتمع. الدين بمعنى قراءة الأصلين : القرآن والسنة. النَّحْوِيُّون يقرأون؛ المفسرون يقرأون، الفقهاء يقرأون. قراءة اللانهائي بالنهائي، الأزلي بالمحدث، الوحي بالممارسة

الفعلية؛ قراءة السنة النبوية الصحيحة كنموذج/مثال بما يفرزه الواقع التاريخي الموضوعي من تناقضات. الفعل هذا هو مراقبة الوحي بالتاريخ.

السؤال الصعب المطروح على السلفية هو : إلى أي حدّ حوفظ على التّوازن بين الحقيقة في الوحي والحقيقة في التاريخ ؟ ومَتى فقد هذا التوازن ؟

خاتمة في شكل دعوة

نوجّه دعوتنا الحارّة إلى سلفيّينا المعاصرين بأن يملأوا البياض في خطابهم حَتّى تبْيَضَّ وجوههم بدون مساحيق، يوم تبيض وجوه وتسود وجوه، وإلّا سَيتّسِع البياض لِيغطّي خطابهم كلّه وعند ذاك سيموت الخطاب كما فنيت خطابات عندما تجاوزها التّاريخ.

سؤال أخير : ما هو الغائب الكبير في خطاب السلفية ؟ إنّه الانسان ككائن اجتماعي. ألَا يصِحُّ القول : إن السلفيين يحكمون بالموت على الانسان كما حكم نيتشه بالموت على الله ؟

الهوامش

(1) ــ ينطبق المنهج الأركيلوجي على «الموضوع» المَيِّت. وقد اعتمدناه في مقاربة الخطاب السّلفي والمعرفة (SAVOIR) الاسلامية بوجه عام لأنّنا نعتبر «الموضوع» مَيّتا/حَيّاً بطريقة جدلية : الحَيّ مؤسس على الميت/الماضي. فـ «السلفيون» يرجعون الى خطاب وممارسة حيَّة في زمان ومكان معيَّن.

(2) ــ **الامتاع والمؤانسة**. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. نشر دار مكتبة الحياة بدون تاريخ. ج (2) ــ ص، 94.

(3) ــ نفكر في انطونيو غرامشي :
GRAMSCI DANS LE TEXTE, Edit. SOCIALES - PARIS - 1977 - p.p. 349-351

(4) ــ «الكان» و «الآن» كمقولتي زمان لا كمقولتي وجود. ففي تاريخ وجداننا العربي الجماهيري يتداخل الماضي بالحاضر. لا نعرف وجوديا «قطائع»، نرسي حاضرنا على تمجيد ماضينا. فتاريخ العرب يختلف عن تاريخ الغرب وليس صحيحاً أنّنا عرفنا «قروناً وسطى» و «عصر نهضة» و «عصر أنوار» و «عصر ثورة». الجماهير العربية المهمَّشة لم تعش بعد «عصر ثورة». والملاحظ أن الكتابة التاريخية مازالتْ سجينة رصد ممارسة «القِمَم» وتغييب حركية «القواعد». ينظر :
HICHAM DJAIT, LA PERSONNALITE ET LE DEVENIR ARABO-ISLAMIQUES, Edit. DU SEUIL - PARIS. 1974. p. 9 et S.

(5) ــ التشديد منا. فتاوى ابن الصلاح. طبعة القاهرة. 1348 هـ. ص. ص 34 ــ 35.

(6) يهيمن على الخطاب السّلفي الطابع السّجالي (APOLOGETIQUE). تراجع كتابات تقي الدين بن تيمية المتوفّى سنة 728 هـ، **كمنهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية؛ والرّدّ على المنطقيين؛ ودرء تعارض العقل والنقل**. ونعتبر ابن تيمة «شيخ الاسلام» مؤسس الخطاب السلفي الاسلامي السُّنّي. فهو «يساجل» المسلمين : الشيعة والمعتزلة والخوارج؛ ويساجل «التمثل اليوناني» في الفكر الاسلامي رافضاً لغة اليونان وميتافيزيقاهم ومنطقهم و «عقلانيتهم».
يُنظر :
HENRI LAOUST, METHODOLOGIE D'IBN TAIMIA : CONTRIBUTION A UNE ETUDE DE LA METHODOLOGIE CANONIQUE D'IBN TAIMIA LE CAIRE (PIFAO), 1939.

(7) ــ حول مفهوم «الزندقة» و «فكر الزنادقة» في الوسط الاسلامي، يراجع البحث القيم ل : فرانسيسكو جابريلي :

FRANCESCO GABRIELI LA (ZANDAQA) AU 1e SIECLE DE L'HEGIRE. IN : ELABORATION DE L'ISLAM. TRAVAUX DU CENTRE DETUDES SUPERIEURES SPECIALISE D'HISTOIRE DES RELIGIONS, STRASBOURG-PARIS, 1961 p.p. 23 - 38.

(8) ــ تراجع القراءة اليَقِظة لكتاب «جاهلية القرن العشرين» عند : صلاح عيسى : **المسألة الثيوقراطية في المنظورين الطبقي والقومي**. في : «المستقبل العربي» التي يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية عدد 1 ــ 1978/5، وخاصّة ص. 64 وما بعدها.

(9) ــ نفكّر في مجلة **الجماعة** التي كانت تصدر بمراكش قبل «الانتقال» بصندوق بريدها إلى العاصمة الادارية : الرباط. أنظر مثلا : العدد السابع ــ السنة الثالثة ــ شهور : محرم ــ صفر ــ ربيع الأول ــ سنة 1401 هـ. نقرأ بنفس العدد : «وظيفة «الجماعة» أن تفتح باب النظر في فقه التجديد (؟!) بالاعتماد المباشر على كتاب الله وما صح من سنّة رسوله صلى الله عليه وسلّم. كان الأخذ في النظر تحت الانارة المباشرة للوحي يتناف (هكذا !!) والتوثيق المنهج الجامعي المكدسّ لنصوص الفقهاء ممن سبقونا بالايمان رحمهم الله الذي ينتظره بعض المؤمنين فذلك لطبيعة الفقه التجديدي (؟!) الذي يجب أن يبني على الأصول.» ص : 4. لماذا رفض التوثيق المنهج الجامعي ؟ أي «منهج علمي» تدعو «الجماعة» إلى تبنّيه ؟ الجواب نجده بنفس العدد : المنهاج النبوي من الصفحة 10 إلى الصفحة 29. إنّه بؤس الفكر السلفي الذي يرفض الحوار العقلاني الرصين ويتبنّى العنف في «الاقناع».

(10) ــ «إيديلوجي» بمعنى نموذج ومثال المعرفة التي تُوَحِّد ولا تُفَرِّق، ضدّ الفوضى/الشغب.

(11) ــ التشديد منّا. **الملل والنحل**. تحقيق عبد العزيز الوكيل. القاهرة. 1968. ج 1 ــ ص : 43.

(12) ــ الدولة الاسلامية نَظَّمت (Institutionnaliser) الكتابة : ؛ كما نظمت الخط : (CALLIGRAPHIE) الخط الكوفي، الخط البصري، الخط المغربي. ومن المفيد جدّاً البحث عن العلاقة بين الكتابة والخط في الوسط الاسلامي.

(13) ــ حول الثقافة/ النص العام، تراجع التفاصيل في :

JULIA KRISTEVA. Recherches pour Une Sémanalyse (Extraits) editions du SEUIL, 1969. p.p. 9 - 28 et p.p. 52 - 53.

(14) ــ عن المنهج الأركيلوجي، يُنظر :

MICHEL FOUCAULT, NAISSANCE DE LA CLINIQUE : une archéologie du regard médical. P. U. F, 1978 p.p. V - XV.

(15) ــ من الممكن اعطاء أمثلة على الجرأة العلمية المتمثلة في المحاولات التالية : (أ) دراسات بول ريكور :

PAUL RICOEUR. LE CONFLIT DES INTERPRETATIONS. Edit. du SEUIL. 1969

وخاصة الفصلين داخل نفس المرجع : HERMENEUTIQUE ET STRUCTURALISME p.p.

التفسيرية والبنيوية

رمزية الشر مؤوّلة. LA SYMBOLIQUE DU MAL Interprétée. p.p. 265-347.

(ب) كتابات محمد أركون، خاصّة : Mohamed ARKOUN LIRE LE CORAN. Traduction KASIMIRSKI Garnier-Flammarion. 1970. p.p. 11-36

(ج) كتابات الدكتور حسن حنفي. خاصّة : HASSAN HANAFI Théologie ou Anthropologie? IN : RENAISSANCE DU MONDE ARABE. Colloque Internationale de Louvain sous la direction de M.M. Anouar Abdelmalek, Abdel-Aziz BELAL et HASSAN HANAFI Duclot, 1972 p.p. 233-264

(16) ـــ حول مسألة «الابستيمي» ينظر : ـــ MICHEL FOUCAULT

- LES MOTS ET LES CHOSES. GALLIMARD, 1966.

- L'ARCHEOLOGIE DU SAVOIR. GALLIMARD, 1969

وينظر أيضا مناقشة هذا المفهوم عند فوكو، في كتاب :

FRANCOIS WAHL qu'est-ce que le Structuralisme ? 5 Philophie : La philosophie entre l'avant et l'après du Structuralisme. Edit. du SEUIL,1973. p.p. 12 - 79.

(17) ـــ تنظر كتب السيرة مع ملاحظة هامة هي أن بداية تدوين السيرة تمت بعد وفاة النبي. حول خطاب (DISCOURS) مدوّني السيرة، يرجع الى :

الدكتور عبد العزيز الدوري. **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**.بيروت، 1960 ص.ص : 19 ـــ 30.

(18) ـــ تراجع التفاصيل عند : الطبري **تاريخ الرسل والملوك** طبعة المطبعة الحُسَيْنِيَّة. القاهرة 1336 هـ. ج 1. ص. 1820 ـــ 1824.

(19) ـــ حول عمق المشكل وخطورته في الوجدان الاسلامي، تراجع :

سيرة سيدنا محمد، لأبن هشام، تحقيق مصطفى السّقا ورفاقه، القاهرة 1936.

(20) ـــ كتاب **الموضوعات** لأبن الجوزي نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، القاهرة 1966. ج 1. ص. 174 ـــ 177.

(21) ـــ نفس المرجع.

(22) ـــ الخطاب الاسلامي لا يقطع مع الجذر : القرآن ـــ السنة. حتى الفلاسفة في الوسط الاسلامي ظلوا مرتبطين بهذا الجذر. ولهذا، يبدولنا غير صحيح القول مع د. محمد عابد الجابري في «قراءته» أن قطعية ابستيمية حدثت داخل حقل الفكر الفلسفي الاسلامي بين «فلسفة مشرقية أو استشراقية» و«فلسفة مغربية أندلسية» ـــ ينظر : د. محمد عابد الجابري : **نحن والتراث. قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**. دار الطليعة، الطبعة الأولى 1980.

ويمكننا طرح الفرضية التالية وسنحاول اختبارها في بحث خاص : تمثلت القطيعة المعرفية في «الانسيين» (HUMANISTES) داخل الوسط الاسلامي العربي، مع ابن الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي ومسكويه. «الانسيُّون» مُهَوَسُون بـ «السيمياء» ALCHIMIE كنمط من الممارسة تضع الانسان كمسلمة مكان الله. ففي «السيمياء» إمكانية لخلق بشري ولو إمكانية سجينة «حُلم» REVERIEبمفهوم بشلار في كتابيه :

1 - La terre et les rêveries de la volonté. PARIS, 1948.

2 - La terre et les rêveries du repos. PARIS, 1948.

وسيكون مفيداً جدّاً بحث «الفكر السيميائي (La pensée alchimique) داخل الوسط الاسلامي ـــ العربي، عند النخبة المثقفة القلقة التي تعاني وعيا شقِيّاً. حول النزعة الانسية العربية، تراجع التفاصيل في الأطروحة الجيّدة لمحمد أركون : Mohamed ARKOUN

contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X^{e} Siècle : MISKAWAYH philosophe et historien, éd. J.Vrin, 1970.

(23) ـــ Mohamed ARKOUN, LIRE LE CORAN مرجع سبقت الاشارة اليه. وأيضا لنفس المؤلف :

LA PENSEE ARABE, Edit. P.U.F, PARIS, 1975 p. 13

(24) ـــ **المقدمة**. تحقيق د. عبد الواحد وافي. طبعة لجنة البيان العربي. ط. الثانية. القاهرة، 1965. ج، 3 ص. 1128.

(25) ـــ جُمِعت الخلافات بين اللغويين/النحويين وصُنِّفت في كتب خاصة، مثل : «**الانصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين**» لأبي البركات عبد الرحمان محمد الانباري؛ و : «**التبيين في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين**» لأبي البقاء العُكبري.

(26) ــ بخصوص مسألة «تنظير اللسان العربي»، من المفيد الرجوع الى كتاب الخصائص لأبن جني المتوفّى سنة 354. تحقيق محمد علي النجّار. دار الكتب المصرية، 1952 ــ 1956.

(27) ــ ينظر :

BENVENISTE, Problèmes de Linguistique générale, II. Gallimard, 1974. p.p. 67-78

(28) ــ من المنطقي أن تبدي الأوساط «السلفية» تخوفها الشديد من علوم اللسنيات (SCIENCES Linguistiques). لنا مثال مشخص في طبيعة «الدراسات اللغوية» التي تقدم إلى الطلاب داخل كلية اللغة (؟!) بمراكش، التابعة لجامعة القرويين.

(29) ــ **الامتاع والمؤانسة**. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. نشر دار مكتبة الحياة، لبنان، بدون تاريخ. ج 1، ص. 96.

(30) ــ ما هو مقياس «الحمق» (LA FOLIE) في التصور الاسلامي؟ كيف تنظر الممارسة «الحمقية» داخل المدينة العربية ــ الاسلامية؟ هل يوجد خطاب DISCOURS عربي ــ إسلامي منظم حول «الحمق» ؟. هل تذيب «الأمّة» الأحمق/الانسان في كيانها، أم ترفضه وتلقي به خارج الدائرة ؟.

إشكاليات حول «الحمق والاسلام» في حاجة إلى الدراسة العلمية.

(31) ــ **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**. ط. فاس بدون تاريخ، ص 142.

(32) ــ **قوت القلوب**، ط. القاهرة، 1310 هـ. ج (1) ــ ص. 166.

(33) ــ تراجع التفاصيل في **تاريخ الرسل والملوك**للطبري؛ **وأنساب الأشراف** للبلاذري؛ **ومروج الذهب** للمسعودي **والتاريخ** لليعقوبي؛ **والبداية والنهاية في التاريخ** لأبن كثير.

(34) ــ حول العلاقة بين مقولات الفكر ومقولات اللغة، ينظر :

BENVENISTE, PROBLEME DE LINGUISTIQUE Générale, I Gallimard, 1966 p.p. 56-62-

ومن المفيد الاطلاع على «المناظرة» التي جرت بين أبي سعيد السيرافي ممثل جبهة «النّحْويّين» وأبي بشرمتّى ممثل جبهة «المنطقيين». وقد أورد التوحيدي النّص الكامل لهذه «المناظرة» لمالها من خطورة. ينظر : **الامتاع والمؤانسة**، ج (1) ــ ص. ص. 108 ــ 128.

(35) ــ حول مفهوم «الشخصية/الاساس» ينظر :

MIKEL DUFRENNE La Personnalité de base. PARIS, P.U.F 1953.

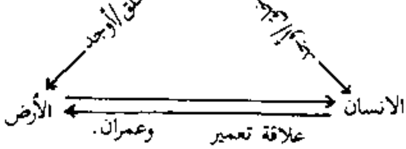
(36) ــ نحن في حاجة ماسّة إلى كتابة تاريخ «المهمشين». حول هذه المسألة في الكتابة التاريخية، ينظر :

LES MARGINAUX ET LES EXCLUS DANS L'HISTOIRE cahiers Jessieu N. 5, Université PARIS 7, U. G. E, 1979

(37) ــ عن «الزنادقة والملحدين» ينظر : **من تاريخ الالحاد في الاسلام** لعبد الرحمان بدوي، ط. القاهرة، 1945؛ وكذلك القسم الأول المنشور من **رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرّازي** من تحقيق بول كراوس، طبعة القاهرة، سنة 1939.

(38) ــ **السياسة الشرعية في اصلاح الرعية والرعية**، عنوان كتاب لأبن تيمة.

(39) ــ



من الممكن إبداء الملاحظات التالية :

(أ) الانسان «مِلكٌ» / عبد لّله

(ب) الأرض «مِلكٌ» / تحقيق لوجود ولفعل اللّه.
(ج) الانسان ⟵⟶ الأرض : آية «شاهد إعجاز»
(د) الانسان «يراقب» الأرض؛ لكنه لا «يملك» الحقيقة.
(هـ) اللّه «يراقب» الانسان؛ و«يراقب» الأرض؛ و «يراقب» العمران.
(و) تنحلّ العلاقة بين الانسان والأرض إلى «وجود» مضمون بـ «كينونة» اللّه.
(40) — ينظر تطبيق لهذه المنهجية في :
(أ) —
- CHARLE PELLAT, LE MILIEU BASRIEN ET LA FORMATION DE G'AHIZ PARIS, 1953
(ب) — وأيضا التطبيق الذي قام به محمد أركون على مؤسس جماعة الإخوان المسلمين : حسن البنّا في
- MOHAMED ARKOUN et Louis GARDET L'ISLAM : HIER - DEMAIN Edit. BUCHET/CHASTEL, PARIS 1978 p.p. 156 - 163.
(41) — تنظر التفصيلات في : محمد الذهبي : **التفسير والمفسرون** 3أجزاء، طبعة القاهرة 1962.
(42) — ينظر :
(أ) د. علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الاسلام**، ط. دار المعارف، 1965 ص. ص. 64 — 139.
وأيضا : (ب) IBRAHIM MADKOUR, L'ORGANON D'ARISTOTE DANS LE MONDE ARABE - 2e édition. Edit. J. VRIN, PARIS 1969. p.p. 1 - 24.
(43) — فقه أبي حنيفة المتوفى سنة 150 هـ ؛ فقه مالك ابن أنس المتوفى سنة 157 هـ فقه الشافعي المتوفى سنة 204 هـ ؛ فقه ابن حنبل المتوفى سنة 241 هـ.
(44) — يتحدث لاووست عن «الانشقاقات» Les schismes ولعَلّ لاووست ينطلق من «الانشقاقات» داخل التصور الكنسي المسيحي، ولهذا يصعب في رأينا الاتفاق معه حول هذا المفهوم للحديث عن «خطابات» مفكري الاسلام : متكلمين وفلاسفة وصوفية. يراجع :
- HENRI LAOUST LES SCHISMES DANS L'ISLAM, PARIS, 1977.
(45) — لعلّ هذا من ضمن العوامل النظرية التي كانت وراء إعجاب مفكري الاسلام بتصور الكون المتناغم عند اليونان. عن اليونان وتصور الكون، يراجع :
- ALEXANDRE KOYRE, DU monde clos à l'univers infini, Gallimard, 1962.
(46) — حول اشتقاقات لفظ «ف — ر — ق» و «ش — ق — ق» تراجع القواميس المعجمية القديمة : كـ «**لسان العرب**» لأبن منظور و «**القاموس المحيط**» للفيروزبادي وغيرهم. أمّا عن «فرقة» فمن المفيد جدّاً التمعن في قراءة مؤلفي كتب «الفرق الاسلامية» كالشهرستاني في **الملل والنحل** وعبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق؛ وابن حزم الأندلسي في الفصل في الملل والنحل.
(47) — خطورة الفتاوى الفقهية تكمن في «الحكم بالتكفير». وعندما يتهم شخص ما أو جماعة بـ «الكفر» يصبح «دمه حلالاً.»، فيُصَفّى جسدياً. تاريخ السلطة السياسة في الوسط الاسلامي زاخر بالأمثلة : الحلاج الصوفي نفذ فيه حكم «الاعدام» سنة 309 هـ ؛ والسُّهْرَوَرْدِي «المقتول»، حكم عليه بالموت سنة 587 هـ.
والملاحظ أن هذه «الفتاوى» يصدرها فقهاء «موظفون» يتقاضون رواتب من «بيت مال المسلمين.»
(48) — بخصوص «جدلية العبد والسيد» ومسألة «الوعي الشقي»، ينظر التحليل القيم الذي قام به ألكسندر كوجيف للطَّرح الهيجيلي :
- ALEXANDRE KOJEVE, Introduction à la lecture de HEGEL, Gallimard, 1968 p.p. 11 -

عبد العزيز طليمات

الكتابة السلفية بين إعجازين

في بداية هذا العرض السريع، أود أن أبدي مجموعة ملاحظات :

1) ــ إننا ونحن ندرس الفكر السلفي، تجب الاشارة إلى أن الأمر لا يتعلق بمناقشة أو طرح مشكل الدين، أو الاسلام بصفة خاصة، وأن الأمر يتعلق فقط بتيار أو حركة دينية/سياسية/فكرية/أدبية، ارتبطت بمرحلة تاريخية معينة من حياة المجتمع العربي/الاسلامي، وخاصة في المشرق؛ مرحلة يمكن تسميتها بمحاولة الدخول إلى أزمنة الحداثة، أو ما أصطلح عليه بعصر النهضة (القرن التاسع عشر حتى الربع الأول من القرن العشرين) ــ إننا عندما نتناول هذا الفكر في مختلف مظاهره وتجلياته، فإن ذلك لا يعني أننا نتناول الموقف الديني برمته، «فالديني» ليس هو «السلفي»، على اعتبار أن تيارات أخرى، أو، على الأقل، تيارا آخر يمكن نعته بالديني المحافظ، حدَّد هو بدوره مواقفه تجاه الواقع الجديد المتطور، بل إنه يمكن اعتباره أحد التيارات التي نهض الفكر السلفي من أجل محاربتها والتصدي لها، وفي هذا الاطار، يجب رفض ما ينعت به هذا التيار الديني المحافظ من أنه سلفي، كما يذهب إلى ذلك مثلا، د. طيب تيزيني، لسبب بسيط وهو أن كلمة «سلف» ووصف «سلفي» يتضمنان موقفا واضحا ومحددا من الدين نفسه، وينطلقان من النظر اليه نظرة خاصة هي تلك التي تعتبره الدين «النقي الخالي من الشوائب»، والذي حقق نوعا من الانسجام بينه كفكر، أو كإيديولوجية، وبين الواقع نفسه، كما تجلى ذلك في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، إن «السلفي» إذن ليس هو «الديني».

2) ــ إن الاخوان المشاركين في هذه الندوة الذين تناولوا الجذور التاريخية وكذا الأسس النظرية للفكر السلفي، قد أفاضوا وتحدثوا بما فيه الكفاية عن الاطار العام الذي تحرك فيه وداخله هذا الفكر، وكذا المنابع التي استقى منها المفكرون والسلفيون، والمعطيات التاريخية والفكرية التي حدّدت طبيعة هذا الفكر، منذ تأسيس الدولة الاسلامية الأولى. غير أنني أود أن أشير في هذا الصدد إلى ملاحظة اعتبرها أساسية وهي أن الفكر السلفي الحديث يمكن اعتباره إفرازا لواقع موضوعي/تاريخي خاص، أي كرد فعل وكنتيجة لمجموعة من التفاعلات والأحداث والتحولات الاجتماعية والسياسية والفكرية، إن على صعيد المجتمع العربي/الاسلامي أو على المستوى العالمي الأشمل.

3) — إننا عندما ندرس هذا الفكر، فعادة ما نعالجه إما من داخله، وأعني بذلك أن نكون مقيدين به، واقعين تحت أسره، متعاطفين، ممجدين ومنافحين، وبالتالي نسقط في اللاعلمية، واللاموضوعية واللاتاريخية؛ وإما أننا ننطلق من نظرة رافضة متطرفة، متشنجة، تسقط هي الأخرى في الانفعال، وممارسة الارهاب، وتصل إلى حد الابتذال — أقول هذا وأنا أعرف أن الاخوان الذين سبقوني قد حاولوا بصفة عامة، وبإخلاص، أن يتناولوا الموضوع بكل «أمانة علمية»، بكل تحرٍّ موضوعي، من أجل الوصول إلى «حقيقة» هذا الفكر. وأنا لا أدعي هنا، أن هناك شيئاً يمكن تسميته بالموضوعية المطلقة، أو الحياد التام ؛ فالنظرة، الموقف، لا يتحددان إلا انطلاقا من مجموعة مفاهيم تشكل سبقيات لا يمكن التخلص منها، ولا الابتعاد عنها. غير أن ما أعنيه هو أن النقد الحقيقي يسعى إلى الكشف، إلى الفضح، إلى التعرية، قصد التجاوز، قصد التغيير. بينما تؤدي النظريات التقديسية والرافضة إلى التمجيد والتكريس، أو إلى الهجوم والهدم، مما لا يقدم الفكر في شيء، بل مما يجعلنا نراوح الخطى إن لم نتخلف وننكص إلى الوراء.

4) — وأخيرا، فإن الملاحظة الرابعة تريد أن تؤكد على شيء أساسي، وهو أن المنهج الذي يساعدنا على اكتساب النظرة الصحيحة، وعلى التقدم والتجاوز، لا يمكن أن يكون إلا منهجا يعطي الأهمية الأولى للاطار الذي يتحرك داخله وضمنه كل فكر، والذي يحدد الفكر، بل والذي يتحدد هو نفسه انطلاقاً من استيعاب ما هو فكري وما هو واقعي، ويكتسب بذلك قوانينه وسيرورته منهما. وهذا الاطار أعني به التاريخ، التاريخ في تطوره، في حركيته، في جدليته. إن المنهج المادي التاريخي، دون تبشير أو تقديس، هو الذي يساعدنا على استكشاف مكامن الحقائق والظواهر، واستجلاء عمق الاحداث والتطورات.

هذه ملاحظات عامة، أردت من خلالها أن أبرز إلى أي حد يمكننا أن نتسلح بمنهج علمي متقدم من أجل الكشف والانتقاد والاقناع، حتى لا نسقط في التمجيد والتقديس، والارهاب في شتى أشكاله.

عندما حدد إطار هذا العرض في «التجليات الأدبية للفكر السلفي» فإن ذلك لم يكن إلا «تقسيما عاما للعمل» أو تحديدا شكليا يمكن تناول الموضوع داخله، لكن يمكن في نفس الوقت تجاوزه، هنا أودُّ الاشارة إلى أن التقسيم بهذا الشكل لم يكن إلا بدافع تبسيطي وتقريبي، ومحاولة لوضع إطار عام جدا يمكن التزام أدنى حدوده. وهكذا فلا يمكن في الوقع الفصل بين ما هو أساسي وتاريخي وفكري وأدبي، في تناول الفكر السلفي، وعندما نتحدث عن التجليات الأدبية، فليس المقصود هو التركيز على الكتابة كتقنية، كأدوات، كشكل، بقدر ما يقصد بذلك الكتابة كعمل متكامل، يجسد المستويات كلها : المضمون/الموقف/الشكل، وبالتالي ارتباط كل تلك بالموضوع، بالواقع، بالتاريخ، لذلك فإن هذه المحاولة لن تخرج بشكل عام عن إطار ما طرح سابقا في محاولة تحديد ملامح وخصائص الفكر السلفي، من خلال كتاباته وأدبياته طبعا.

أولا : الفكر السلفي الحديث أو الليبرالية المعاقة :

ونحن ندرس الفكر السلفي في منتصف القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، تطرح مجموعة من الاسئلة علينا نفسها : هل الفكر السلفي تعبير عن إيديولوجية طبقة معينة؟ أم هو فكر مجتمع بكامله في مرحلة من مراحل إعادة تشكله وتبنينه ؟ هل هو مجرد رد فعل؟ أم هو استمرار لممارسة إيديولوجية تمتد أصولها إلى القديم ؟ إن هذه الاسئلة تبقى مهمة، لكن غير ذات معنى دون العودة إلى استقراء الواقع نفسه :

إن الواقع يفرض علينا الرجوع إلى نهاية القرن الثامن عشر. وليس من الضروري التأكيد على أن غزو نابليون لمصر كان بمثابة التصادم، التصادم بين واقع متخلف تاريخيا وموضوعيا، وبين واقع متطور متقدم زاحف.. وبين كتابات الطهطاوي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وكتابات المفكرين السلفيين في النصف الثاني منه وبداية القرن العشرين، تتجلى حقيقة هذا التصادم، بل وتظهر ملامح هذا النزوع نحو التحول، نحو التغيير. منذ الطهطاوي تبدأ أولى حلقات هذه السلسة، سلسلة تحاول أن تشد عالما تقليديا، ذا بنيات هشة متآكلة، لكن قابلة للتحول والتطور، إلى الحداثة، إلى المدنية، إلى الدخول في العالم العصري المتطور.. هكذا كان عهد محمد علي بداية الدخول إلى أزمنة الحداثة، بداية التحديث والعصرنة وقبول التحول. هل كان من الممكن أن يتم هذا التحول بسهولة، وبدون ثمن ؟ حقاً، إن عهد محمد علي يدشن بداية المسار الطويل لبورجوازية «مشرقية» ذات طبيعة خاصة، تحاول جاهدة مسايرة الركب، والتكيف مع مقتضيات العصر، والارتباط بالمدنية الحديثة. كانت هذه البورجوازية تقاوم الاقطاع، المتأصل فيها، والمتمكن والمتحكم سياسيا، واقتصاديا وفكريا، كانت تحاول أن تمد الجسور، أن تشد السلسلة، إلى أمام، لكن كان هناك من يشد الطرف الآخر منها إلى خلف...كانت تنظيرات الطهطاوي تسير في هذا الاتجاه. إن «باريز» بالنسبة للطهطاوي ستتحول إلى منجم نفيس ثمين، لم يكن أمامه إلا أن يتهافت على كنوزه، «مستخلصا» الواحد تلو الآخر، مبشرا، محببا، داعيا، ومستنهضا...إنها الدعوة إلى النهوض... يعلن الطهطاوي في غير مواربة ومن دون أدنى تشكك أن الطريق الصحيح لتحقيق ما حققه الغرب هو : «التمسك بالشرع، وممارسة العلوم والمعارف، وتقديم الفلاحة والتجارة والصناعة، واستكشاف البلاد التي تعين على ذلك، واختراع الآلات والأدوات في كل ما يسهل طريق التمدنية» (1). هكذا كانت كتابات الطهطاوي، كتابات الانتفاضة الأولى : مضمونا، تحاول أن تتخلص من الماضي، أن تتجاوزه بسرعة ودون تمهل أو توقف؛ يؤكد الطهطاوي على ضرورة «التمسك بالشرع، ويتخلص منه بسرعة إلى ماهو أهم، إلى «تقديم الفلاحة والتجارة...» وشكلا، نلاحظ ذلك التقابل بين «التمسك بالشرع» من جهة، وتقديم الفلاحة والتجارة والصناعة، ومد اليد إلى البلدان التي تعين على ذلك، أي إلى الغرب بطبيعة الحال، واختراع الأدوات والآلات... ويصبح «التمسك بالشرع» مضافا إلى كل ما سبق، (بواسطة واو العطف)، أي يصبح الدين مخضعا لمقتضيات العصر، أي كل ما يساعد على اكتساب هذه «التمدنية». هكذا كانت كتابات الطهطاوي، بصفة عامة، تحاول الاقتباس

والنقل والدعوة إلى الجديد، ولذلك كانت اللغة خليطا من قديم متأصل وجديد يفرض نفسه بقوة، إن ما طبع هذه الكتابات هو النقل، الاقتباس، المقارنة، التحبيب، أو باختصار : التقبل. تلك الحلقة من السلسلة، والتي أراد الطهطاوي تجاوزها، بالاشارة العارضة إليها، فقط، هي ما سيتحول إلى أقوى وأكبر حلقة/عائق تشد ذلك الانطلاق وتحد من قوته. يتحول التقبل إلى حذر وتشكك، وتصبح محاولة تحقيق التلاؤم والتكيف موقفا إزاء واقع مُتخلِّف، وخطر محدق، وتهديد مستمر يتحول الغرب لا إلى النموذج، بل إلى النموذج والنقيض في نفس الوقت.

إن معطيات جديدة كانت وراء ذلك ابتداء من النصف الثاني للقرن التاسع عشر : تهتز الصورة التي كانت سائدة في العالم العربي/ الاسلامي عن الامبراطورية العثمانية القوية الموحدة، التي باستطاعتها حماية ولايتها، والدفاع عنها باسم الاسلام، من جهة، وتتضح النوايا الحقيقية للأطماع الاستعمارية، حين قرر الغرب المصنع المتقدم اقتسام العالم. وتحتل الجزائر، غرب العالم الاسلامي، والهند وأفغانستان، شرقه، ويمتد اخطبوط الاستعمار زاحفا نحو بقية الاطراف الأخرى. هكذا يصبح ما كان مقبولا عند الطهطاوي أمرا مشكوكا فيه، وإن كان واقعا لا مفر منه.

من هذه النقطة تبدأ دعوات المفكرين السلفيين، والتي يدشنها الأفغاني الذي يمكن اعتباره استثناء بين باقي المفكرين الآخرين.(1) تبدأ سلسلة طويلة من هذه العمليات التي تحاول التقرب من المدنية الحديثة والابتعاد عنها في نفس الوقت، في الاقتباس منها والاخلاص لأسس الشريعة، في التفتح عليها، والخوف من ابتلاعها...وتظهر ملامح كل ذلك في كتابات السلفيين، وتتضح أكبر خاصية طبعت هذا الفكر : التوفيقية. وتجر هذه التوفيقية وراءها مجموعة مواقف وخصائص أخرى : الاعتدال، المهادنة، المرونة، الانتقائية؛ وكل ذلك في أفق واضح محدد : الاصلاح ــ يكتشف السلفيون أن هذه المدنية الحديثة مبنية ومؤسسة على العقل، وأن قائدها وسيدها ومرشدها هو الانسان، بينما الشريعة، إذا كانت تعطي للانسان بعض حريته، فإنها تجعله في الأخير خاضعا، مطيعا ومستسلما لما هو أقوى؛ لما هو أعظم. تصطدم إذن هذه العقلانية الوافدة، الزاحفة والمنشودة، بواقع مغاير، وبذهنية مناقضة ــ وتتالى عمليات التوفيق؛ فليس هناك مفر من محاولة الجمع بين طرفي المعادلة، وتحقيقها وإن كانت معادلة صعبة..يقول محمد عبده : «فالعلم الصحيح مقوم الوجدان، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم. والدين الكامل علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان، فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمتيه، وهيهات أن يقوم على الأخرى. ومن يتخالف العقل والوجدان حتى يكون الانسان الواحد انسانين، والوجود الفرد وجودين».(2)

وعندما ننتقل إلى مفكر سلفي آخر، هو عبد الرحمن الكواكبي، فإننا سنجد ذلك التوفيق واضحا، وإن كان لا يكتسي ذلك الطابع النظري الجدالي العميق الذي تميزت به كتابات محمد عبده ــ «وقد ظهر من هذا أن الاسلامية مؤسسة على أصول الادارة الديمقراطية، أي

العمومية، والشورى الأرستقراطية أي شورى الاشراف»[3]ورغم أن الكواكبي كان ينطلق من واقع سياسي خاص، فإن الدعوة إلى ضرورة الاقتباس من الغرب، ونهج مناهجه، في الحياة السياسية والاجتماعية، واضحة في كل كتاباته : «وإذا دققنا النظر في حالة الأمم المعاصرة.. نجدهم قد احتالوا للاجتماعات، ولاسترعاء السمع والالتفات، بوسائل شتى منها... : إيجادهم محلات التشخيص المعروف بالكوميديا والتياترو، بقصد إراءة العبر، واسترعاء السمع للحكم والوقائع، ولو ضمن أنواع من الخلاعة التي اتخذت شباكا لمقاصد الجمع والأسماع، ويعتبرون أن نفعها أكبر من ضرر الجماعة»[4]. إن الكواكبي يقبل بكل مظاهر الاجتماع والتجمع في الغرب، ويدعو إلى اقتباس ذلك عنه، بما فيه المسرح أو التياترو، بل حتى ولو تضمن هذا الأخير بعض أوجه الخلاعة ! ما دامت المصلحة العليا، أي مصلحة المسلمين، تفرض ذلك، وتمتد هذه التوفيقية، محاولة دائما إيجاد مبررات دينية بالطبع، لتتخذ شكل دعوات واضحة وصرخة إلى تحقيق ما حققه الغرب، ويركز الكواكبي على العامل الأساسي الذي شغله، بحكم انتمائه وموقعه، أي الدعوة إلى الوحدة السياسية بعد القضاء على الاستبداد : «..فهذه أمم أوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الاداري، فما بالنا نحن لا نفتكر في أن نتبع إحدى تلك الطرق أو شبهها ؟ »[5]

هكذا تبرز هذه التوفيقية في الكتابات السلفية، حيث تتراجع المنطلقات الدينية لتصبح فقط مرجعا تبريريا، وتزخر هذه الكتابات بالاقتباس، والتعريف، والدعوة إلى كل ما هو غربي، أي إلى كل ما وصلت إليه هذه المدنية الحديثة. يتوارى إلى حد بعيد ذلك المنطلق الهجومي، مثلما بدا ذلك في كتابات الأفغاني، وحتى عبده في فترة استثنائية من حياته، لتتخذ الكتابة شكلا أكثر مرونة. وإلى جانب السجع والمفردات القديمة، والتراكيب التقليدية، يتردد قاموس جديد يفرض نفسه بقوة (الادارة العمومية، الديموقراطية، الاتحاد الوطني، الكمال الانساني، الكوميديا، التياترو، المصلحة العليا، السيادة، الوطن...).

إنها محاولة لاستيعاب القيم الليبرالية واحتوائها على الأقل عن طريق التعريف بها والدعوة إليها؛ ويغيب طابع الجدال، والمماحكة، والاحتجاج، ليحل مكانه المقارنة، والدعوة، والاقناع، مثلما يبدو ذلك واضحا في كتابات الكواكبي وبشكل واضح عند قاسم أمين : «وبالجملة نقول : إن التمدن الأوروبي ليس خيرا محضا، فإن الخير المحض ليس موجودا في عالمنا هذا، لأنه عالم النقص، وإنما هو الخير الذي أمكن للانسان أن يصل إليه الآن، فقد أتم به شيئا مما كان ينقصه، وارتقى به درجة الكمال. ومهما كانت النتيجة صغيرة في جانب ما ينتظر النفس الانسانية من الكمال، فإنه ينبغي لنا أن نقنع بها، وعلى المستقبل أن يصل بأهله إلى ما هو أعلى منها».[6]بدل المنطلقات الدينية التي أصبحت محل إشارات عابرة، واستشهادات عارضة، تتردد أسس جديدة لهذه الدعوات، مستقاة مما وصل إليه الفكر الغربي نفسه، هكذا تبدو مبادىء الفلسفة الطبيعية، والنظرية التطورية، والفكر الوضعي بكل اتجاهاته : «إن تاريخ تأسيس الدول في العالم موضوع تأملات متصلة، وهو يؤكد حقا أن النوع الانساني، في كل

مكان هو نفسه بأخطائه ومواطن ضعفه وبؤسه، وأيضا بعظمته وزهوه. والقانون الأبدي الذي يحول المادة، يحول أيضا البشر والأنظمة، ولا تستطيع قوة مقاومة هذا القانون، الذي لا مهرب منه، والذي يحكم حركة التقدم البشري...[7]» ونصل مع قاسم أمين في هذه الكتابة إلى قمة التخلص من ذلك الازدواج، مضمونا وشكلا، وتطغى على الكتابة لغة جديدة، وطريقة جديدة لعرض الأفكار، وتقديمها، والبرهنة على صحتها. وكما تتخطى الدعوة كل العوائق والحواجز، فإن الكتابة تقفز إلى الأمام، وتعطي لنفسها كل الجدة وكل القوة.

منذ الطهطاوي، ومرورا بالأفغاني وعبده، وحتى الكواكبي وقاسم أمين ورشيد رضا، كانت هناك محاولة لمد الجسور إلى الغرب، إصرارا على تحقيق هذا التمدن، والاصابة من هذه المدنية الحديثة، وتفاوت هؤلاء في درجة التقبل فقط، أما التقبل كمبدإ، أما التفتح كضرورة، أما هذه المدنية كهدف منشود، فكل ذلك ظل غايتهم جميعا. إن ذلك يتأكد من خلال اعتراف المفكرين السلفيين أنفسهم بفضل الغرب. وهكذا نجد الكواكبي يقول : «رعاك الله ياغرب وحياك وبياك، قد عرفت لأخيك سابق فضله عليك، فوفيت وكفيت، وأحسنت الوصاية وهديت...»؟![8]

أما قاسم أمين، فإنه لا يتردد بالطبع في ابداء ذلك الاعتراف بالجميل، ويؤكد في ذات الوقت على وجوب التفتح على ما أنجزه الغرب في اطار العمل الانساني «الكامل» : «الحرية الحقيقية تحتمل إبداء كل رأي، ونشر كل مذهب وترويج كل فكر. في البلاد الحرة قد يجاهر الانسان بأن لا وطن له، ويكفر بالله ورسله، ويطعن على شرائع قومه وآدابهم وعاداتهم، ويهزأ بالمبادىء التي تقوم عليها حياتهم... يقول ويكتب ما شاء في ذلك، ولا يفكر أحد ولوكان من ألد خصومه في الرأي أن ينقص من احترامه لشخصه...كم من الزمن يمر على مصر قبل أن تبلغ هذه الدرجة من الحرية..؟» [9] وبعد ذلك بسنوات، يقول رشيد رضا، وقد أخذ يؤرخ، ويسترجع، ويستجمع شتات ماسبق : «ولقد كان مضى على المصريين أكثر من نصف قرن وهم يتدارسون علوم أوروبا ويشتركون مع الأوروبيين في كثير من الأعمال ويتزاحمون معهم بالمناكب ويتبادلون بالأموال، ولم يخطر في بالهم أن يقلدوهم بإصلاح الحكومة والسيطرة عليها... إن قلت هذا محتجا على أننا نحن المسلمين قد اقتبسنا فائدة مقاومة الاستبداد من الدين، فإن لي أن أجيبك على ذلك بأنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك؛ ومع هذا كله أقول : إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم وإن كان جليا صريحا في القرآن الحكيم».[10]

يسمح لنا هذا العرض الموجز لبعض كتابات المفكرين السلفيين بالاستنتاجات التالية :
1) = يمكن، وبدون تحفظ، اعتبار الفكر السلفي في النصف الثاني، من القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، التجسيد الأول الحقيقي للدعوة إلى الليبرالية في العالم العربي/الاسلامي ويجب هنا الاشارة إلى أننا لا نتحدث عن التيار الليبرالي العلماني الذي كان يمثل تلك البورجوازية التجارية المتقدمة في كل من سوريا ولبنان، والتي كان المثقفون المسيحيون العرب ممثليها فكريا وأدبيا. إن هذا التيار كان يعبر عن وضعية خاصة، هي وضعية المسيحيين، أكثر

مما يعبر عن خصوصيات المجتمع العربي/الاسلامي التقليدي ـــ إن الدعوة السلفية، رغم انطلاقها من منطلقات دينية، ولجوئها إلى الدين كواجهة تبريرية، لم تكن في عمقها إلا استجابة ورد فعل إزاء الغرب الأوروبي المتقدم، وكذلك انعكاسا للتطور الذي عرفته التشكيلة الاجتماعية ـــ إنها دعوة إلى ليبرالية معاقة، لاصطدامها من جهة بظروف تاريخية كان أبرز مميزاتها تحول الدول الرأسمالية إلى أمبرياليات، وبداية الغزو والتوسع والاحتلال، حيث اقترنت المدنية الغربية في العالم العربي/الاسلامي بالظاهرة الاستعمارية وهو أهم عامل زاد من تعقيد مهمة بورجوازية عربية ناشئة ؛ وهي ليبرالية معاقة لأنها، من جهة أخرى عكست فكر طبقة أصبح من المألوف أن تنعت بهذه النعوت : غير منسجمة، لا متجانسة، هجينة، متعايشة مع الاقطاع، بل ذات جذور وأصول إقطاعية، إلى غير ذلك من النعوت؛ وهي خصائص انعكست على الفكر السلفي، أكثر التيارات الفكرية قوة وتعبيرا عن إيديولوجية هذه البورجوازية. لقد كان على هذه الأخيرة نتيجة ذلك أن تناضل في واجهتين، ضد الاقطاع، وضد الاستعمار، ولذلك، فرض عليها أن تزدوج بذلك الشكل، وأن تعتدل، وأن توفق...

2) = أن هذه السلفية تختلف عن سابقاتها بشكل واضح : إنها تختلف عن سلفية ابن تيمية التي جاءت أساسا «لنقض المنطق»، كما أنها تختلف عن سلفية بن عبد الوهاب لأن هذه الأخيرة، لم تكن إلا رد فعل على السياسة العثمانية، كما أنها ارتبطت بمحاولة تأسيس دولة أكثر انغلاقا تنسجم والواقع الاجتماعي القبلي/العشائري في الجزيرة العربية ـــ إن سلفية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كانت أكثر اتجاها نحو الواقع، والمستقبل، منها إلى الماضي. إن الدعوة السلفية لم تكن إلا دعوة ليبرالية كما تقدم، في لبوس ديني تبريري.

3) = الاستنتاج الثالث يؤكد لنا مرة أخرى طبيعة هذا الفكر السلفي، والذي تسحب على ممثليه نفس الصفات، وعلى كتاباتهم نفس الخصائص، رغم تفاوتهم الواضح سواء على مستوى الطرح، أو على مستوى التوجه. إن هناك فرقا كبيرا مثلا بين موقف عبده من الغرب، وموقف الكواكبي، وبينهما وبين نفس الموقف عند قاسم أمين. إن ذلك يعكس تواجد شرائح اجتماعية ضمن نفس الطبقة، شرائح تتفاوت في ارتباطها بالاقطاع، وبالماضي، كما تتفاوت في تعبيرها عن بورجوازية مدينية ترتبط بالواقع الجديد، وتمثل العلاقات الاجتماعية الجديدة. وتعكس كتابات هؤلاء هذه المواقف بوضوح : فعند عبده نجد ذلك الازدواج بين استلهام مقومات تعبيرية تقليدية (السجع، النبرة الخطابية، الاستعمالات البلاغية) وبين التعبير عن واقع ومواضيع جديدة. وعند الكواكبي نجد ذلك الميل الواضح إلى التعبير الرصين، المتكلف، المغرق في القديم، المهتم بدقة اللفظ وقوته؛ وبمجرد أن ننتقل إلى شريحة أكثر تقدما، نجد قاسم أمين يمثل ذلك الانطلاق والجدة، والتفتح والمواكبة ـــ إن ما يلاحظ بالنسبة لكتابات هؤلاء جميعا، هو أنهم، في نفس الوقت الذي حاولوا طرح أفكار وقضايا نظرية والتعبير عنها، لم يضحوا بالجانب النفسي نفسه؛ وفي هذا الصدد يقول محمد أركون : «سيكون من العبث والاجحاف إرادة الفصل والتفريق في كتابات هؤلاء، بين الأدب كقيمة فنية وجمالية،وبينه كمحتوى مفهومي ونظري. إن رواد النهضة يذكرون بفلاسفة عصر الأنوار، والذين تأثروا بهم

إلى حد بعيد ــ ففي نفس الوقت الذي أخلصوا فيه للذوق الكلاسيكي، حاولوا أن يُعرّفوا بكل إنجازات العقل البشري؛ وكان عليهم، من أجل ذلك، أن يلجأوا إلى مختلف الأنواع والأشكال التعبيرية : المقالة، التحليل، المعجم، السيرة الذاتية، القصة، الرواية، المسرحية والخطبة الدينية. إن كتابة هؤلاء تذكر بالكتابات الأدبية القديمة : إنها حاولت في نفس الوقت أن تلقن وأن تبهر وتغري وتلهب الحماس.»[11]

4) وأخيرا، فإن تلك الكتابات أكدت على خصوصيات فكر ليبرالي متفتح، متوجه نحو المستقبل، وطرحت إلى جانب الاصلاح الديني والسياسي والاجتماعي، أبعادا أخرى ستحدد فيما بعد ملامح الفكر الوطني والقومي في العالم العربي. هل يمكننا أن نعدد تلك الأبعاد دون أن نذكر ذلك التوجه القومي العربي في مداه الأوسع، والذي تمثل على الخصوص في فكر وكتابات الكواكبي ؟ إن الدعوة إلى الوحدة الاسلامية، وارجاع الخلافة إلى العرب، أصحابها الشرعيين، كانت تتبطن دعوة قومية، وإن كانت لا تبدو صرحة جلية، فإنها على كل حال، تبقى دعوة مبكرة وجنينية إلى وحدة عربية ــ هذا بالاضافة إلى ذلك البعد الانساني الذي جعل من مصير «الانسان» مصيرا واحدا مثلما يبدو ذلك في كتابات قاسم أمين : « إننا نحن على يقين من أمر واحد وهو أن الانسانية سائرة في طريق الكمال، وليس علينا بعد ذلك إلا أن نجد السير فيه، ونأخذ نصيبنا منه.»[12]

ثانيا : الكتابة السلفية بين إعجازين :

إن ما سبق لا ينفي أهم سمة اتسمت بها الكتابات السلفية وهي استرجاع مقومات تعبيرية بكاملها، غير أن الرجوع إلى القديم، واستلهام التقليد، هو ماطبع مجموع الكتابات النظرية والأدبية منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى الربع الأول من هذا القرن ــ ويمكن رصد ثلاثة مستويات اشتركت كلها في الرجوع إلى القديم :

1) = كتابات المسيحيين العرب : وقد تجلى ذلك التقليد في الانتاجات الأولى لهؤلاء، قبل أن تتراوح كتاباتهم فيما بعد بين التقليد وبين تأسيس النواة الأولى للكتابات الحديثة ــ وتمثل ذلك في اللجوء إلى الأساليب القديمة : السجع، الزينة اللفظية، المحسنات البلاغية ــ وقد وصل ذلك قمته مثلا في كتابات ناصيف اليازجي[13]. إن الرجوع إلى التقليد بالنسبة لهؤلاء قد أملته الظروف الخاصة بالمسيحيين العرب؛ لقد كان هناك تقبل كامل بالنسبة إليهم للمدنية الغربية، وتفتح لا مشروط عليها؛ لكن كان عليهم أن يُثبتُوا قبل كل شيء، هويتهم كعرب، في غمار التحديات والصراعات ــ ولذلك سرعان ما سيتجاوزون التقليد، ليساهموا بل ليؤسسوا نواة الكتابة الحديثة. كان ربط الاتصال إذن، بالنسبة إليهم، ضروريا في هذا الاتجاه.

2) = كتابات التيار الديني المحافظ : ولقد مثلها بوضوح كتاب من أمثال الرافعي. إن الرجوع إلى التقليد بالنسبة لهؤلاء كان لا يعني الاستلهام أو ربط الاتصال، بل الاحتماء الكامل، كرد فعل إزاء الواقع الجديد، والمدنية الغربية المرفوضة ــ وانعكس ذلك في محاولة

بعث وإحياء الأساليب التقليدية بصفة عامة، والاهتمام خاصة بأهم ما ميز تلك الأساليب العربية : البيان، الفصاحة. إن الرافعي، يقول مثلا في هذا الصدد مشيرا إلى دعاة التجديد : «وهم يعتنون لمذهبهم بكل شيء، بالفن والمنطق والفكر، وبكل شيء ما عدا الفصاحة»(14). إن البيان والفصاحة سيرتبطان هنا، كقيمة خطابية تعبيرية، بعالم قديم مغرق في الماضوية، هو العالم النموذج، مقابل الواقع الجديد المرفوض.

3) أما المستوى الثالث، والذي يهمنا أكثر، فإنه، وإن كان يشترك مع السابقين في اللجوء إلى القديم، فإن الدوافع إلى ذلك مختلفة تماما، إنه ليس رجوعا للاستلهام، أو الاحتماء، أوربط الاتصال، بل إنه رجوع للاستنجاد. إن قبول المدنية الغربية، أمر واقع مفروض، ولكنه في نفس الوقت تحد كبير : فهذه البورجوازية العربية ذات الأصول الاقطاعية والفلاحية، هذه البورجوازية العقارية والزراعية على الخصوص، ستجد نفسها عاجزة عن مسايرة المدنية الحديثة، رغم تقبلها لها : على المستوى الأدبي، مستوى الكتابة بصفة عامة، بامتصاص هذا الواقع الجديد، هذه القيم الجديدة، والأفكار الوافدة، لكن بالتعبير عنها من خلال أساليب قديمة، وقوالب تقليدية، باعتبار تلك الأساليب هي النموذج. إن التعبير عن هذا الواقع المتقدم، «الكامل»، لا يمكن أن يناسبه أو يجاريه إلا الشكل المتقدم، الكامل؛ والمتقدم والكامل هو ما وصل إليه القدماء على مستوى التعبير الشعري والنثري، فرق كبير إذن بين الاستنجاد بالماضي، وبين استلهامه، وبين الاحتماء به والاغراق فيه.

إن سيادة واقع معين، أو فكر معين، ارتبطت في الذهنية العربية، وعلى مر العصور، بالكتابة، وخاصة بالجانب الأكبر سحرا والأكثر قوة وإثارة فيها : الاعجاز : إعجاز القرآن؛ إعجاز الشعر العربي القديم، وسيرتبط ما هو سائد، ما هو ثابت، في هذه الذهنية، بمستوى ذلك الاعجاز — وبالنسبة للمفكرين السلفيين، والأدباء المعبرين عنهم، لم يكن هناك إعجاز واحد، بل إعجازان :

— أما الأول، وأسميه الأول، لأنه هو الأقوى، وهو المثير فهو إعجاز الواقع، إعجاز المدنية الغربية، المتحدية الزاحفة، لكن المنشودة والمقبولة.

— وأما الثاني، وهو الثاني لا ترتيبا، ولكن لأنه يمثل الاعجاز الأضعف، المسترجع، المستنجد به؛ إنه يمثل فقط الاستجابة، ورد الفعل، هكذا لم يكن في الامكان، على مستوى التعبير، امتصاص واحتواء وقبول الاعجاز الأول إلا في كنف وفي لبوس الاعجاز المقابل — هكذا تتحول الكتابة لا إلى مجرد قناة للايصال، للتبليغ، للنقل، بل إلى جهاز متكامل، إلى منظومة فكرية إيديولوجية بحمولتها الدلالية، وبمميزاتها الأسلوبية كذلك.

وتختلف المواقف بالطبع إزاء هذا الاعجاز؛ فكما سبق، فإنه سيكون فقط نقطة انطلاق لتأكيد الذات وإثبات الهوية عند الكتاب والأدباء المسيحيين العرب، ليتم تجاوزه فيما بعد، ومعانقة «الاعجاز الواقعي». أما بالنسبة للتيار المحافظ، فستتم معانقة الاعجاز القديم على أساس أنه يمثل الملجأ والملاذ. ولا غرابة إذا رأينا الرافعي يخصص كتابا بكامله لهذا الموضوع.

وبالنسبة للتيار السلفي، فإن الاعجازين معا كانا ضروريين، وإن كان الجمع بينهما يتفاوت حسب ما تحدده الحاجة إلى اللجوء إلى الماضي، وإلى القديم، مثلما يبدو ذلك واضحا في الفرق بين كتابات عبده، والكواكبي وقاسم أمين. إن الذي يفرض غلبة الواحد على الآخر، هو درجة الانحياز إلى الماضي، أو إلى الحاضر، إلى القديم أو إلى الجديد. أما الجمع، أما الانتقاء بينهما، فهو مبدأ عام وسائد في كتاباتهم جميعا.

يدفعنا كل ما سبق إلى ملاحظة أخيرة، تطرح نموذجا للكتابة السلفية المعاصرة، بالمقارنة مع سابقتها. إن مفكرا وكاتبا سلفيا معاصرا، هو الدكتور محمد البهي، يقول : «نعم، الاسلام من حيث هو مبادىء لا يتوقف اعتباره على مكان معين، ولا على جيل من البشر فهو لا يؤزم بالصليبية ولا بالماركسية، إذ طالما كانت له طبيعة الموجود الخالد... ولكن الذي يجب أن يؤزم هو المسلم، والمسلم هو إذن، موضوع الهجوم من حملات الصليبيين والماركسيين، والسؤال الذي يجب أن يلقى الآن هو : إذا كانت حملات الغرب الاستعماري، سواء في الجانب الصليبي، أو الجانب الماركسي، تجد فراغا عند المسلمين حال دون ملئه ركود الفكر الاسلامي، وعدم قيامه بالدور الايجابي في حياتهم المعاصرة، فما هي النسبة التي يملأها الاصلاح الديني الحديث في هذا الفراغ ؟ »[16].

إن هذا النص، لسلفي معاصر، يسمح لنا أن نطرح السؤال التالي : كيف يتم تجاوز شكل قديم للكتابة، وأساليب تقليدية، من أجل طرح متخلف عما طرحه سلفيو القرن الماضي ؟ إن الجواب على ذلك، يكمن في أن سلفية القرن التاسع عشر كانت ليبرالية العالم العربي الحقيقية؛ كانت متفتحة، مقبلة على الواقع الجديد، محاولة إيجاد تبريرات دينية لذلك، ومحاولة التعبير عنه من خلال أشكال وأساليب تقليدية «معجزة».

إن ذلك يؤكد حقيقة أساسية، وهي أن السلفية المعاصرة تراجعت وتأخرت عما طرحه السابقون. لكن السؤال يبقى ملحا : لماذا طرح سلفيونا المعاصرون تصورا أكثر تخلفا في شكل «يبدو» أكثر تقدما ؟ إنه سؤال آخر، أما الاجابة عنه، فإنها قضية أخرى.

هوامش :

* أبقي على هذا العرض كما ألقي أصلا، وسيلاحظ طابعه التبسيطي وشبه المدرسي، الشيء الذي فرضته طبيعة الندوة والاطار الذي قدم فيه العرض.

1) «تخليص الابريز في تلخيص باريز» ـــ من كتاب «أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي».

* انطلق الأفغاني كمسلم أسيوي متشدد ليطرح قضية الشرق، بأكمله، أو قضية العالم الاسلامي، مؤكدا على خصوصية هذا العالم، داعيا إلى الابقاء على روح «الشرق» وروح الاسلام؛ لم يكن الأفغاني ليبراليا أكثر مما كان داعية إلى التجديد، تجديد الدين نفسه.

2) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ـــ ص. 181 ـــ طبعة المنار.

3) طبائع الاستبداد ــ الأعمال الكاملة ــ ج 2 ــ ص 348.
4) أم القرى ــ الأعمال الكاملة ــ ج 1 ــ ص 178.
5) طبائع الاستبداد ــ الأعمال الكاملة ــ ج 2 ــ ص 417.
6) المرأة الجديدة ــ الأعمال الكاملة ــ 218.
7) المصريون ــ الأعمال الكاملة ــ ص 277.
8) طبائع الاستبداد ــ الأعمال الكاملة ــ ص 420.
9) كلمات ــ الأعمال الكاملة ــ 165.
10) المنار ــ المجلد 10 ــ الجزء 4 ــ ص 284.
11) M. ARKOUN. La pensée arabe (Que sais je ?) - p. 104
12) المرأة الجديدة ــ الأعمال الكاملة ــ ص 195.
13) مثلا، كتابه «مجمع البحرين» والذي هو عبارة عن مجموعة مقامات...
14) تحت راية القرآن ــ ص 15.
15) «إعجاز القرآن ــ مصطفى صادق الرافعي ــ الفكر الاسلامي وصلته بالغرب الاستعماري ــ ص 502.
16) الفكر الاسلامي وصيلته بالغرب الاستعماري ــ ص: 502.

ثابت بن مالك لحسن

السلفية المعاصرة

مدخل :

إن استخدام مصطلح « السلفية » تمييز تيار معين من تيارات الفكر العربي الإسلامي القديم والحديث على السواء، ليعدُّ مجازفة كبيرة. بالنظر إلى ما يكتنف استعماله من غموض وعدم تدقيق. لقد استخدم هذا المفهوم، ولا زال يستخدم، للدلالة على معانٍ متضاربة أحياناً ومتباعدة في كثير من الأحيان، نذكر على سبيل المثال لا الحصر بعضاً منها : فقد نصادف استخداماً لهذا المفهوم بمعنى الفكر الماضوي، أي الموقف المتجه إلى الماضي والمنصرف، بالتالي، عن شواغل الحاضر وقضايا المستقبل ؛ كما يُستعمل نفس اللفظ لوصف واقع فكري ــ ثقافي ينبني أساساً على التقليد، ومن ثم تنعدم فيه مظاهر الابداع والابتكار ؛ وفي هذه الحالة الأخيرة يكون معنى اللفظ مطابقاً تماماً لمعنى الجمود العقائدي ؛ كما أن للمصطلح معنى آخر يدل على ما أسماه أنور عبد المالك بـ « الأصولية »، أي البحث عن أصول ذات قيمة مطلقة لتشكّل مرتكزاً ضرورياً لكل تنظير أو ممارسة حاضرة ومستقبلية.

إن الإقرار بوجود هذه الصعوبة على صعيد الوضوح المفهومي يقتضي منا الإدلاء لزوماً بالتحديد الذي ننطلق منه ونلتزم به في هذا المقال، وبهذا الصدد نقول إن لفظ « السلفية » يشير بالنسبة لنا إلى الموقف النظري ــ الايديولوجي المتجه ــ فيما يعتقد أصحابه ــ إلى بلورة رؤية إسلامية، أصيلة تماماً، لقضايا الوجود والانسان، لمعضلات المجتمع والتاريخ، وذلك انطلاقاً من ظروف المرحلة الزمنية الراهنة.

إننا نعتقد أن الموقف المذكور قد تحدّدت معالمه الأساسية خلال فترة ما بين الحربين العالميتين، وإن كانت جذوره تمتد إلى حقبة سابقة من تاريخ الفكر العربي ــ الاسلامي ؛ كما أن له حضوراً فعلياً ملموساً وموقعاً مؤثراً ضمن بنية الثقافة العربية المعاصرة. إن ذلك الحضور وهذا التأثير يحملان أبعاداً إيديولوجية محدَّدة ضمن البنية المذكورة التي لا تملك طابع التجانس بقدر ما تتصف بسمة صراعية ــ تناقضية. معنى هذا أن السلفية في شكلها المعاصر تكوّن طرفاً من أطراف الصراع الايديولوجي الدائر داخل المجتمعات العربية الراهنة التي تعيش أوضاعاً محلية وعالمية متشابهة من حيث الأساس رغم ما يمكن أن يتوفر عليه كل مجتمع منها من خصوصية أو مميزات نوعية.

وإن أحد أهداف هذا المقال هو محاولة الكشف عن بعض المضامين النظرية والأبعاد الإيديولوجية ــ السياسية للفكر السلفي المعاصر كما تجلى في المشرق العربي، خاصة في فترة ما بين الحربين العالميتين، وفي فترات لاحقة.

.. من الموقف التوفيقي إلى الموقف الأصولي الأحادي

نهدف من خلال هذا العنوان إلى تحديد طبيعة التحول الأساسي الذي طرأ على مسار الفكر العربي الإسلامي أثناء الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين وبعدها. فقبل هذا التاريخ ومنذ بواكير ما يسمى « بالنهضة العربية الثانية » في أواسط القرن الماضي كان الإتجاه السائد في المجال الفكري ــ الثقافي يكتسي صبغة توفيقية واضحة. وبالتالي فإن الإشكالية الفكرية الرئيسية المطروحة آنذاك كانت متمحورة حول المعادلة المعروفة : الاسلام ــ المدنية الحديثة. ومن هنا اتجهت المحاولات النظرية لرجال الإصلاح أو التجديد الإسلامي إلى صياغة حل لتلك المعادلة منذ الطهطاوي الى رشيد رضا، مرورا بالأفغاني، محمد عبده والكواكبي. يستثنى من ذلك، بالطبع، المفكرون المسيحيون الذين اتخذ طرحهم لمسألة التحديث منحى آخر.

لكن في أواخر القرن الماضي وبداية القرن 20 شهدت الحياة الفكرية ــ الثقافية للمجتمعات العربية في الشرق ــ مصر خاصة ــ بروز ظاهرة ذات دلالة هامة تمثلت أساسا في اختلال التوازن الذي حاول رجال الاصلاح إقامته من خلال الحلول المقترحة للمعادلة المذكورة سابقا. لقد ظهر تيار فكري يدعو الى التوجه صوب المدنية الغربية بما تقوم عليه من رؤى ومؤسسات للأخذ والاقتباس دون مراعاة شروط الواقع الاجتماعي ــ التاريخي العربي أو الالتفات الى القيم الحضارية الخاصة ــ بما فيها القيم الدينية الاسلامية ــ ومدى انسجامها أو عدم انسجامها مع قيم المدنية الغربية الحديثة. لقد انطلق هذا اليسار ــ «التغريبي» ــ من مدرسة لطفي السيد التي انتمى إليها جيل كامل من مشاهير الكتاب والأدباء، منهم مثلا طه حسين الذي أعلن اكتسابه إلى هذا التيار الفكري خصوصا في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » (الصادر في الثلاثينيات) وقبل مؤلفه « في الشعر الجاهلي » (1926).

إن هذا التوجه الجديد لم يبق محافظا على موقعه النظري من مسألة الحداثة إذ سرعان ما عاد الكثير من ممثليه إلى المواقع التوفيقية سعياً من جديد إلى إقامة تطابق بين القيم الاسلامية الأصيلة وبين مقتضيات الحياة العصرية. وفي هذا الإطار ظهرت كتابات جديدة لطه حسين تحمل علامة تحوله الفكري منها مثلا كتاب « على هامش السيرة » ؛ كما برزت نفس الظاهرة في مؤلفات محمد حسين هيكل ــ وهو كذلك من مدرسة لطفي السيد ــ مثل « حياة محمد »، و« في منزل الوحي ».

أما بخصوص التيار الذي مثله بعض المفكرين المسيحيين أمثال بطرس البستاني ــ سليمان البستاني وكذلك شبلي الشميل وفرح أنطون فمن أهم ما كان يميزه من خصائص موقفه الأكثر راديكالية من القضايا المطروحة آنذاك، وقد تجلى ذلك مثلا في تبني اصحاب

التيار المذكور على الصعيد الفلسفي والعلمي للرؤية المادية ـــ في صورتها التقليدية لا الجدلية ـــ وللنظرية الداروينية في التطور وكذلك التمسك بالمنهج العلمي بالمفهوم الوضعي السائد في القرن 19. وعلى صعيد فكرهم السياسي ـــ الاجتماعي تبنى نوعا من الرؤية الاشتراكية المتميزة عن الاشتراكية العلمية في صيغتها الماركسية.

إن الادراك العلمي لدلالات وأبعاد كل هذه التطورات على صعيد بنية الفكر العربي الحديث ليستلزم ـــ في إطار دراسة مستفضية ومستوفية لشروط البحث العلمي الموضوعي ـــ الاحاطة بالمحددات الاجتماعية ـــ التاريخية لحركة تلك البنية الفكرية ؛ لكن طالما أن العرض الذي أقوم به يتناول اتجاها فكريا غير التيارات المشار إليها، فإني أكتفي بهذه الاشارات الوجيزة التي كان الغرض منها استحضار بعض ملامح البيئة الفكرية التي ستحتضن « التيار السلفي الاخواني » باعتباره ممثلا رئيسيا للسلفية المعاصرة.

إن تلك البيئة الفكرية قد اتسمت ـــ في اتجاهها الغالب ـــ بطابع توفيقي بارز، واهم ما يميز التوجه الفكري « للسلفية الاخوانية » محاولة تكسير هذا الاطار التوفيقي وإسقاط أحد طرفي المعادلة المذكورة آنفاً : الاسلام ـــ المدنية الحديثة، أي الطرف الثاني. ومن هنا تبرير التسمية التي أطلقناها على هذا التيار الاسلامي أي : « الأصولية الأحادية ». وهذا يقودنا حتما إلى طرح مسألة الموقف من المدنية الغربية الحديثة وبصفة عامة من التفاعل الانساني الحضاري من وجهة نظر « السلفية الاخوانية ».

• الإسلام والمدنية الحديثة في منظور الاخوان المسلمين.

اتسم موقف التيار « السلفي الاخواني » من الغرب ومن الحضارة المدنية عموما بكثير من التشدد والتطرف، كما اصطبغ بصبغة وجدانية انفعالية وصلت إلى حد النفور التام والكراهية المطلقة لكل ما يمت بصلة إلى المدنية الحديثة، وإن كان هذا لم يمنع السلفية المعاصرة كتيار سياسي من التفاهم مع الغرب الرأسمالي بل والتحالف أو التواطؤ مع سلطات الاحتلال (في مصر مثلا).

إن هذا الموقف المعادي لمكتسبات التطور الحضاري الانساني متأصّل لدى « الإخوان » إذ تمتد جذوره إلى مؤسس حركتهم بالذات : الشيخ حسن البنا : لقد أظهر هذا الأخير، منذ فترة مبكرة من تطور حياته الفكرية، عداءً لإقامة حوار مع « الغرب المسيحي » ولكل تيارات الفكر العربي التي كانت تدعو إلى ضرورة التفاعل الحضاري مع الغرب. وبهذا الصدد كتب د. رفعت السعيد، في دراسة له عن الشيخ حسن البنا مايلي:

« كان الفتى يدرك أنه لابد من عمل ما... لابد من طريقة ما لنشر الدعوة الإسلامية مقاومة هذه التيارات الجارفة للمدنية الحديثة، وللدعاوي العلمية والعلمانية »[1].

كما أن الشيخ البنا في تعبيره عن هذا الموقف الرافض لمنجزات التطور الحضاري الانساني في الغرب، كان يلجأ إلى استخدام مفهوم « الإسلامية » أو « الفكرة الشرقية » لمقابلتهما

ومعارضتهما بالمدنية الغربية الحديثة : « كانت الاسلامية بالنسبة للشيخ حسن البنا طريقا للوصول إلى الأمم الأسيوية المسلمة، وكانت تتمثل قول كيلنج : الشرق شرق، والغرب غرب ولن يلتقيا »[2].

وفي نفس السياق من التفكير، أي فيما يتصل بموقف التيار السلفي الاخواني من المدنية الحديثة كتب د.ر. ميتشال في دراسة له عن حركة الاخوان المسلمين، مايلي :

« لاخلاص للعرب والمسلمين، ولا فرصة أمام الشرق كي يحترم نفسه مالم يتخلص من كل معطيات الحضارة الغربية، وأن يعتمد على نفسه وعلى رحمة الله الواسعة، وبذلك يمكن للمسلمين أن يقاوموا الأفكار الغربية لأنهم ليسوا في حاجة إليها »[3].

إن الشيخ البنا يفصح بوضوح عن هذا الموقف ولعله من المفيد أن نتركه يتحدث عن ذلك بنفسه : « إن المدنية الغربية التي تتباهى بعلومها والتي استطاعت أن تسيطر على العالم تعاني الآن من الإفلاس والانهيار، ذلك أن أسسها السياسية قد انهارت تحت وطأة الديكتاتورية، وأنظمتها الإقتصادية تتداعى بفعل الأزمة، وكيانها الاجتماعي يتآكل، والناس هناك يسيطر عليهم الطمع والقهر... لقد بدأت قيادة العالم شرقية ثم أصبحت غربية وها قد حان الحين لينهض الشرق من جديد »[4].

ومما يدل على أن هذه المسألة تشكل نقطة التقاء بين منظري حركة الإخوان المسلمين ما ذكره الشيخ سيد قطب، المرشد العام للإخوان المسلمين، حين كتب يقول :

« إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال... لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست ماديا أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية.. ولكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيدا من القيم يسمح له بالقيادة »[5].

إن أحكام سيد خطب على المدنية الحديثة، بغض النظر عن طبيعة الأنظمة الاجتماعية — الاقتصادية تتجاوز في أحيان كثيرة هذه الصيغة المعتدلة نسبيا لتتخذ طابع الادانة الشاملة والمطلقة لكل معطيات التطور الحضاري الغربي التي تتحول على لسان سيد قطب الى « جاهلية ». وهذه « الجاهلية » لا سبيل للتخلص منها سوى بتعميم العقائد الاسلامية على المستوى الكوني. يقول المرشد العام بهذا الصدد مايلي :

« عشت في ظلال القرآن أنظر من علو إلى الجاهلية التي تموج في الأرض وإلى اهتمامات أهلها الصغيرة الهزيلة، أنظر إلى تعاجب أهل هذه الجاهلية بما لديهم من معرفة الأطفال وتصورات الأطفال.. كما ينظر الكبير إلى عبث الأطفال... ومحاولات الأطفال.. وأعجب ما بال هذا الناس ؟! ما بالهم يرتكسون في الحمأة الوبيئة ولا يسمعون النداء العلوي الجليل... عشت في ظلال القرآن — ذلك التصور الكامل الشامل الرفيع النظيف للوجود، لغاية الوجود كله، وغاية الوجود الانساني وأقيس إليه تصورات الجاهلية التي تعيش فيها البشرية في شرق وغرب، وفي شمال وجنوب وأسأل: كيف تعيش البشرية في المستنقع الآسن وعندها ذلك المرتع الزكي ؟ »[6].

من الواضح أن هذه الأقوال وأمثالها مما يصرح به « منظّرو » الحركة السلفية المعاصرة في كتاباتهم، تصدر عن موقف يعتقد أصحابه في امتلاكهم للحقيقة المطلقة بحيث يكون بمستطاعهم محاكمة جميع الانتاجات والابداعات الحضارية الانسانية من موقع التفوق والتعالي ؛ وهذا شيء يذكرنا بظاهرة « المركزية الذاتية الأوروبية » كما تجلت في كتابات ومواقف بعض المستشرقين ذوي النزعة العرقية والعنصرية. وقد يكون في موقف السلفيين المعاصرين رد فعل ضد هذه الظاهرة التي ينبغي إدانتها فعلا. إلا أن ردود الفعل لا تتصف عادة بالاتزان بل كثيرا ما تسقط في تطرف مضاد. فقد تحول رد الفعل السلفي إلى دعوة سخيفة للانكفاء على الذات وعدم قبول أي حوار مع الآخر بدعوى مسيحيته وصليبيته « أو جاهليته » ـــ ان موقفا من هذا القبيل لم يكن وارداً في أية فترة من فترات التاريخ الانساني ـــ على الأخص التاريخ المكتوب ـــ فبالأحرى في ظروف القرن العشرين، قرن اختراق جاذبية الكوكب الأرضي.

وقد يعترض معترض قائلا بأن في موقف السلفيين هذا إدراكاً واضحاً للوجه الآخر للمدنية الغربية أي وجهها الاستعماري والامبريالي الذي كثيرا ما يخفيه ستار الايديولوجية التي تتحدث عن « الرسالة التمدينية للغرب » بالنسبة للبلدان المستعمَرة. إلا أنه في واقع الأمر لا تجد عند السلفيين الفهم الواضح والادراك العلمي الموضوعي لأبعاد الظاهرة الاستعمارية ـــ الامبريالية، أبعادها الاجتماعية والاقتصادية بصورة خاصة. فقد فهمت الظاهرة المذكورة فهما لا تاريخيا لا ينطبق حتى على الحروب الصليبية في العصور الوسطى. إن الغزو الامبريالي في القرن 20 يتم النظر إليه كوسيلة للقضاء على الاسلام وتقويض أركان العقيدة وبالتالي إحلال العقائد المسيحية محلها. إننا لسنا في حاجة إلى إبراز موطن الضعف والقصور في هذا النوع من الفهم الذي يغفل تماما الأساس الطبقي للظاهرة الامبريالية كما يتعامى عن دور القوى التقدمية داخل المجتمعات الغربية بنفسها، وهو دور مضاد للأنظمة البورجوازية ولسياستها القمعية الاستغلالية. وعلى كل حال فإن ممثلي الحركة السلفية قد سعوا إلى تأصيل موقف الانغلاق أي اسناده الى نصوص التراث الاسلامية الأساسية. وهكذا يتم الرجوع إلى نصوص القرآن أو بعض الأحاديث النبوية لتبرير الحذر من « الكفار » وعدم التعامل معهم ولو على صعيد التبادل الفكري. إن سيد قطب مثلا يذكر الآية القرآنية « وكثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا، حسداًمن عند أنفسهم، بعد ما تبين لهم الحق » أو الحديث النبوي : « لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء.. فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا.. وإنه والله لو كان موسى حيا بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني » ليستخلص ـــ سيد قطب ـــ ضرورة الاستغناء عن علوم العصر ومعارفه مادامت علوماً ومعارف قد وضعت من طرف أناس لايدينون بالاسلام. إننا نعتقد أن موقفاً من هذا القبيل لا ينسجم أبدا مع روح الاسلام رغم إدعاءات السلفيين أنفسهم بأنهم يفهمونه جيدا، وليست له أدنى صلة بالجوانب المضيئة المشرقة من التراث الاسلامي أيام تفتح وازدهار الحضارة العربية الاسلامية في ظل التفاعل المثمر بين الشعوب والأمم المكونة للامبراطورية الاسلامية.

إن سيد قطب نفسه يدرك أحيانا ما في موقفه، مع غيره من السلفيين، من شطط، وما النتائج المترتبة عنه حتما، إذا وقع التمادي فيه الى نهاياته المنطقية القصوى ؛ لذلك نجده يعبر

عن نوع من التراجع في بعض اللحظات، ليتعرف بوجود ما يمكن الاستفادة منه عند أصحاب « الجاهلية » فيقول :

« إن الاسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم من غير المسلم أو عن غير التقي من المسلمين، في علم الكمياء البحتة، أو الطبيعة، أو الفلك، أو الطب، أو الصناعة، أو الزراعة، أو الأعمال الادارية والكتابية وأمثالها... ولكنه لا يتسامح في أن يتلقى أصول عقيدته، ولا مقومات تصوره، ولا تفسير قرآنه وحديثه وسيرة نبيه ولا منهج تاريخه، ولا مذهب مجتمعه ولا نظام حكمه، ولا منهج سياسته، ولا موحيات فنه وأدبه وتعبيره، من مصادر غير اسلامية، ولا أن يتلقى عن غير مسلم يثق في دينه وتقواه في شيء من هذا كله » ويضيف سيد قطب : « ومن ثم تجب الحيطة كذلك في أثناء دراسة العلوم البحتة ـــ الذي لابد لنا في موقفنا الحاضر من تلقيها من مصادرها الغربية ـــ من أية ظلال فلسفية تتعلق بها لأن هذه الظلال معادية في أساسها للتصور الديني جملة، وللتصور الاسلامي بصفة خاصة. وأيُّ قدر منها يكفي لتسميم الينبوع الاسلامي الصافي »[7].

إن سائر هذه الأقوال والأحكام من جانب الشيخ حسن البنا أو سيد قطب لتدل دلالة واضحة على قصور نظري وعلمي سافر في فهم وتسفير جوهر الظاهرات التي يتم تقييمها من قبلهما. فالحديث مثلا عن « افلاس الحضارة الغربية » يفتقر الى الحد الأدنى من الفهم العلمي الموضوعي لبنيات المجتمعات الغربية، الاقتصادية والاجتماعية. فالأزمة التي كانت قائمة فعلا ـــ ولا تزال ـــ في حياة تلك المجتمعات والتي تجلت في أوضح صورها من خلال الحربين العالميتين، لا يمكن تشخيصها كأزمة حضارة بقدر ما ينبغي النظر إليها على ضوء الرؤية العلمية ـــ التاريخية كأزمة نظام اقتصادي ـــ اجتماعي معين، وهو النظام الرأسمالي وأزمة طبقته المهيمنة أي الطبقة البورجوازية، في الطور الامبريالي لذلك النظام.

أما الحديث عن إمكانية اقتباس العلوم الغربية البحتة دون « أية ظلال فلسفية » على حد تعبير سيد قطب، فهو حديث ينم بدوره عن فهم ناقص تماما لطبيعة الممارسة العلمية النظرية. فالعلم في هذا المنظور يختزل الى مجموعة من المعارف والمعلومات التقنية المفصولة عن المناهج التي قامت عليها وعن الرؤية الفلسفية التي تكمن في أساس كل ممارسة علمية تجريبية، وفي كل هذه الحالات لا ينظر إلى ظاهرات الحياة الفكرية باعتبارها بنية لا يمكن تفكيك أجزائها على سبيل البتر والقطع وكذلك الانتقاء.

وعلى كل حال فإن البعد الايديولوجي لمثل هذه الدعوة إلى فصل العلم عن أسسه المنهجية الفلسفية والنظر إليه فقط كجملة من المعارف القابلة للتطبيق في مجال التكنولوجية والصناعة، إن ذلك البعد لينكشف لنا بوضوح، إذا وضعنا في اعتبارنا مصالح بعض الشرائح البورجوازية التي كانت آنذاك في حاجة إلى بعض التطبيقات العلمية الصناعية رغم تخلف مجتمعها وضعف قواه الانتاجية. وفي نفس الوقت فإن تلك الشرائح البورجوازية تخشى من تأثير بعض النظريات السياسية والاجتماعية والقانونية التي حذر منها سيد قطب، دون وعي منه ربما، بالتقائه مع مصالح الفئات البورجوازية المذكورة.

وعلى أية حال فإن ما سبق يرينا بوضوح مدى التراجع الحاصل في حركة الفكر العربي أو إذا شئنا استخدام مصطلحات غالي شكري مدى فداحة « السقوط » الذي مني به الفكر العربي بالقياس الى مرحلة رجال الاصلاح والتحديث. ويكفينا بهذا الصدد أن نذكر بموقف أحد أولئك الرجال من العلم بمختلف فروعه، وهو عبد الرحمان الكواكبي حين كتب يقول : « فالمستبد لايخاف من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة وإنما يتلهى بها المتهوسون. لكن ترتعد فرائصه من علوم الحياة، مثل الحكمة النظرية، والفلسفة العقلية، وحقوق الأمم أو سياسة المدينة.. وغيرها من العلوم الممزقة للغيوم، المبسقة للشموس، المحرقة للرؤوس »[8].

• العقل من منظور التيار السلفي « الإخواني » :

من الممكن التأكيد على أن المفهوم السائد عن العقل لدى منظري الحركة السلفية المعاصرة لم يتجاوز، في أحسن الأحوال، المفهوم الكلامي التقليدي كما يتجلى عند معظم ممثلي المدارس الكلامية الاسلامية، فممارسة التفكير العقلاني تتم داخل حقل ديني بمعطياته الأساسية وانطلاقا من مسلمات غير قابلة للمراجعة أو إعادة النظر. فنحن إذن أمام مفهوم لاهوتي ـ فقهي للعقل، وخارج هذا الاطار لا تعتبر الاجتهادات العقلية الانسانية ذات قيمة ايجابية إطلاقا. إن النظر العقلي الانساني في الميادين والمجالات المختلفة من سياسية واقتصادية وتشريعية، إن النظر العقلي المتحرر من أطر المسلمات الدينية، يعتبر عبثا ومغامرة فكرية غير محمودة العواقب، بل إن ذلك في واقع الأمر، اغتصاب لحق إلهي من قبل الانسان. وفي هذا الصدد كتب سيد قطب يقول : « ذلك إعتداء على سلطان الله، في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية، إنها تسند الحاكمية الى البشر فتجعل بعضهم لبعض أربابا.. لا في الصورة البيدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى.. ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة..»[9].

إن الاجتهادات العقلية الانسانية هي إذن « اغتصاب » لحق ليس للبشر فيه نصيب، ولكي لا تغتصب « الحاكمية » ــ وهي حق إلهي ــ ينبغي خنق كل قدرات الانسان الابداعية ولجم سائر مساعيه الابتكارية الخلاقة. ومن هنا تتوارى تماما وتتلاشى الى الأبد صورة الانسان الصانع للقيم، الفاعل في التاريخ، المقرر لمصيره من خلال ما يشيده من مؤسسات وما يبنيه من أنظمة.

• من الرفض السلبي الى البديل الايجابي :

إن « السلفية الإخوانية » تيار رافض للغرب والمدنية الحديثة، يقدم نفسه كبديل إسلامي لهما ولكل الاتجاهات الاصلاحية والعلمانية التي قامت في العالم العربي والتى سعت إلى إقامة

جسور مع الحضارة الانسانية الحديثة. ومن منطلق الرفض هذا كان مفروضا على التيار « الاخواني » صياغة بديل نظري متكامل أو رؤية أيديولوجية متناسقة تعالج على أساسها كل القضايا الكبرى والحيوية المطروحة في الوجود الراهن للانسان العربي ومجتمعه. إن صياغة نظرية قادرة على سد هذه الثغرة، والاستجابة لهذه الحاجة الملحة، ظلت مسألة مرجأة لحقبة طويلة من تاريخ الحركة السلفية المعاصرة، الفكري والسياسي؛ وكانت هذه نقطة ضعف أساسية كثيرا ما استثمرت من طرف خصوم الحركة لابراز جانب الضحالة النظرية فيها. لقد كان الشيخ البنا يعلل عدم إقدامه على وضع نظرية إسلامية في أمور السياسة والاقتصاد وغيرها، على الأقل في المراحل التأسيسة الأولى لجماعته، برغبته في تلافي الوقوع في خلافات مذهبية من شأنها خلق انقسامات وانشقاقات داخل الحركة.

ينبغي إذن لتثبيت أركان « الجماعة » الاقلاع مؤقتا عن الخوض في الأمور النظرية والايديولوجية الى حين. إن نفس التبريرات كانت تقدم لتعليل غياب برنامج سياسي مفصل وواضح المعالم بالنسبة لحركة الشيخ البنا. وعلى كل حال فبقدر ما كانت هذه الأخيرة تأخذ في النمو ويزداد حجم حضورها، إذ أصبحت تطرح نفسها كحزب سياسي متميز وليس كمجرد جمعية خيرية دينية، بقدر ما يحدث هذا التحول إذن فإن الحاجة تلح اكثر فأكثر الى صياغة برنامج ووضع نظرية. فالنقد الشامل والسلبي لكافة الأحزاب والتنظيمات ولسائر المؤسسات القائمة لم يعد مقبولا في إطار غياب تصورات وأنظمة بديلة. كان من الضروري إذن التفكير في تغطية هذا العجز والاستجابة لهذه المهمة التاريخية الملحة. لهذا فإن فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية قد شهدت قيام محاولات في هذا الاتجاه، من طرف طائفة من المفكرين، لبلورة عمل إجتهادي إسلامي تتحدد من خلاله معالم نظام إسلامي شامل في المجالات السياسية والاقتصادية وكذلك الفكرية والثقافية.

إن هذه مسألة بالغة الأهمية بالنسبة لمن يرفض ويحاول تجاوز سائر الأنظمة والمؤسسات القائمة في العالم الحديث شرقا وغربا، ولشق طريق خاص وأصيل تماما.

إن السؤال المطروح علينا الآن هو التالي : ما هي بعض النتائج التي تمخضت عنها تنظيرات ممثلي الحركة السلفية المعاصرة، لبناء المفاهيم السياسية والاقتصادية الاسلامية ؟

٥ النظام السياسي ــ الاسلامي من وجهة نظر « السلفية الاخوانية »

ربما يكون من الملائم في تحليلنا لهذا الجانب من جوانب الاجتهادات الاسلامية من وجهة نظر « السلفية الاخوانية » أن ننطلق من قول للشيخ البنا يحدد فيه علاقة الاسلام بالسياسة. يقول الشيخ : « الاسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركنا من أركانه.. ويعتمد التنفيذ كما يعتمد على الارشاد، وقد جعل النبي الحكم عروة من عرى الاسلام، والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول لا من الفقهيات والفروع، فالاسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر » ثم

يضيف مشيرا الى خطإ أولئك الذين يظنون أن تعاليم الاسلام : « إنما تتناول الناحية العبادية والروحية، دون غيرها من النواحي. فهم مخطئون في هذا الظن، فالاسلام عبادة، وقيادة ودين ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد، ومصحف وسيف، لا ينفك أحدهما عن الآخر »[15].

إن هذه الكلمات التي جاءت على لسان الشيخ البنا تحدد المفهوم الاسلامي للحكم من وجهة نظر الحركة السلفية الاخوانية، ويفهم منها أن للحكم في الاسلام بالضرورة طابعاً دينياً فهو حكم تيوقراطي لا تمييز فيه بين سلطة زمنية وأخرى دينية ــ فالسلطة السياسية هي في آن واحد سلطة دينية ــ وهكذا يحدد التيار السلفي موقعه من المعركة الفكرية ــ بأبعادها الايديولوجية ــ السياسية ــ التي دارت في عشرينات هذا القرن بين دعاة العلمانية وخصومها والتي بلغت ذورتها بعد إلغاء الخلافة الاسلامية من طرف كمال أتاتورك وصدور كتاب على عبد الرازق « الاسلام وأصول الحكم » (سنة 1925). ومن المعلوم أن أطروحة الشيخ علي عبد الرازق كما بسطها في الكتاب المذكور تعاكس تماما ما ذهب إليه الشيخ البنّا من خلال قوله السابق إذ تؤكد، استنادا إلى العديد من النصوص الدينية الاسلامية، كون الاسلام عقيدة روحية، ورؤية أخلاقية بالأساس، ومن هنا لا يحدد الاسلام نظاما معيناً في الحكم، لذلك فمسألة النظام السياسي هي مسألة متروكة للعقل البشري يجتهد فيها الانسان حسب ما يستجدّ من ظروف ويستحدث من متغيرات في حياته الاجتماعية التاريخية. إن موقفاً من هذا القبيل يعبّر بوضوح كامل عن المفهوم العلماني للحكم.

وبعكس هذا تماما اتجه السلفيون الى الدفاع عن فكرة الحكم الديني وعن مفهوم الخلافة الاسلامية فاعتبروا هذه الأخيرة هي الشرط الضروري لتجاوز واقع التجزئة الذي فرضه الاستعمار على العالم الاسلامي والحدود المصطنعة التي أقامها المستعمر بين المجتمعات العربية والاسلامية. ومن هنا ارتبطت عندهم الدعوة الى الوحدة الاسلامية بالعمل للحفاظ على نظام الخلافة، ومن هنا أيضا احتلت عندهم القضايا القومية العربية مرتبة ثانوية بالقياس الى تلك الوحدة الاسلامية المنشودة، « فالعقيدة هي وطن المسلم » كما يعتقدون.

إن تبني السلفيين للمفهوم الديني ــ التيوقراطي للحكم يقودنا حتما الى طرح مسألة الديموقراطية من وجه نظر « التيار الاخواني» ، خاصة وأن هذا الأخير قد نظر إلى قيام الأنظمة الفاشيستية والنازية في الغرب على أنه دليل على انهيار وافلاس المدنية الغربية، كما مر معنا سابقا، مما يوحي بأن السلفيين الاخوانيين يقفون الى جانب نظام الحكم الديموقراطي. إلا أن الأخذ بالمفهوم التيوقراطي الذي يمنح للحاكم سلطة مطلقة غير مقيّدة بحكم مصدرها السماوي لا ينسجم مع أي معنى من معاني الديموقراطية كما تُفهم حاليا حتى من منظور بورجوازي. صحيح أنه في الأدبيات السياسية للاخوان المسلمين نعثر على كلام حول مفهوم المشورى الاسلامي باعتباره التعبير الأسلم عن معنى الديموقراطية كما مورست في صدر الاسلام لكن هذا المفهوم كما تم شرحه في الأدبيات السياسية المذكورة يظل بعيدا عن المضمون الحقيقي للديموقراطية، إذا حاولنا تجاوز مستوى الشعارات الفضفاضة المجردة الى مستوى

الدلالات الملموسة. يقول حسن البنّا محدداً المعنى المقصود بأهل الشورى « أهل الشورى يكونون إما من رجال الدين، وإما من الرجال المتمرسين على القيادة مثل رؤساء العائلات والقبائل.. ولا تكون الانتخابات مقبولة إلا إذا أسفرت عن اختيار أناس من هذين الصنفين »[11].

وهكذا، وبكل وضوح، يصبح الحكم الديموقراطي هو حكم رؤساء القبائل والأعيان ورجال الدين وكأن هذا الصنف من الناس مُنَزّهٌ عن الأغراض، متسامٍ عن المصالح، متجاوز لكل الانتماءات الطبقية !

ومما يؤكدُ الفهم النخبوي ـــ الذي هو في أساسه تعبير عن مفهوم طبقي ـــ الموقف الذي يأخذ به بعض منظّري الحركة السلفية إزاء الرأي العام والأغلبية الشعبية : فالديموقراطية في نظرهم لا تقتضي الرجوع الى الأول أو الاستناد إلى الثانية في مسائل التقرير والتنفيذ. وفي هذا يقول أبو الأعلى المودودي أحد أولئك المنظرين :

« إن المبدأ الرئيسي للديموقراطية الجديدة أن الناس بيد أنفسهم حكمهم وتشريعهم والى أنفسهم كل التصرف في القوانين يضعونها كما يشاؤون... ومن البديهي أنه إذا كانت قوانين الحياة الاجتماعية كلها تابعة للرأي العام وكانت الحكومة كالعبد لإله هذه الديموقراطية الجديدة، فلا يمكن لسلطات القانون والسياسة أن تصون المجتمع عن الانحلال الخلقي، وماذا أقول بل هي تعود بنفسها عونا على إفساد المجتمع ودفعه الى المهالك. ولا يكون للخير والحق والصلاح مقياس غير كثرة الأصوات... وإن اقتراحا مهما بلغ خبثه وضرره إن كان قد نال من رضى العامة ما يكسبه 51 صوتا في المائة فلا شيء يمنعه من أن يسمو الى مرتبة الشرع »[12].

يستخلص من سائر هذه الأقوال افتقار منظري الحركة السلفية الى الوضوح بصدد مسألة النظام الاسلامي للحكم، فالمسألة لازالت تطرح على مستوى الشعارات غير المحددة وحتى على هذا النطاق فلا شيء يدل على أصالة تفكيرهم في هذا المجال. ولهذا فإن الباحث الأميركي ر. ميتشال قد صادف الصواب حين كتب يقول :

« دعا البنا إلى النظام الاسلامي، لكنه استخدم هذا التعبير استخداما مطاطيا، وأحيانا عنى به الدولة الاسلامية، وعلى أي حال فقد قال البنّا وأكدَّ الهضيبي من بعده هما وعدد من كتاب الاخوان أن النظام الدستوري البرلماني القائم في مصر يمكنه إذا أدخلت عليه بعض الاصلاحات، يمكنه أن يفي بالمتطلبات السياسية للدولة الاسلامية. وإذا كان هذا صحيحا فإن النشاط السياسي للاخوان المسلمين إنما يهدف الى شيء آخر غير الاطاحة بالنظام القائم »[13].

هذا فيما يتعلق ببعض المفاهيم السياسية حول موضوع النظام الاسلامي في الحكم. أما بصدد المفاهيم الاقتصادية الاسلامية فإن الاجتهادات التي صيغت في هذا المجال تفتقر هي الأخرى الى الأصالة بل تعاني من عدم التناسق والانسجام، لقد كان الهدف هو تحديد

خصائص نظام اقتصادي اسلامي يتميز عن النظامين المعروفين : الرأسمالي والاشتراكي. أما النتيجة المحصل عليها فهي الوصول الى مفهوم عن نظام اقتصادي هجين.

فحول موضوع الملكية مثلا كتبت أمور كثيرة لمحاولة تحديد موقف الاسلام منها دون الوصول الى نتائج واحدة متناسقة. فقد قيل في بعض الأحيان بأن الاسلام لا يقبل الملكية الخاصة بل ليس هناك مفهوم من هذا النوع في الاسلام وإنما فقط مفهوم الحيازة بحكم أن الله هو المالك الوحيد لكل الأشياء ــ ومن هنا دعا سيد قطب مثلا الى تأميم المرافق العامة(14) ودعا محمد الغزالي(15) إلى القضاء على الاحتكار والرأسمال الربوي، ومن هنا أيضا اعتبر كلاهما أن العمل هو السبب الوحيد للكسب في الاسلام.

إلا أنه في أحيان أخرى يتم التنويه بالوظيفة الاجتماعية للملكية ومن هنا يرد التأكيد على أن الاسلام لا يسمح بإلغائها، كما يُستشف ذلك من كتابات المفكر السلفي المعاصر الباهي الخولي(16) فالاسلام من وجهة نظر هذا الأخير يصبح بجانب الاقتصاد الحر وضد التأميم أو التدخل في حرية التملك.

ومما يدل على فقدان الأصالة في هذا الميدان، والبقاء في نطاق المفاهيم الاقتصادية الرأسمالية ما ذكره محمد الغزالي(17) بصدد تعريفه للنظام الاسلامي تحت اسم « النظام الاقتصادي الوسيط » لقد كتب يقول :

« إنه نظام طبق بأشكال مختلفة في ألمانيا وإيطاليا على عهود النازية والفاشستية، ويطبق الآن في أنجلترا بإشراف الدولة على المصالح والشركات الكبرى إشرافا مباشرا، ودخولها في رأس المال بأسهم تزيد على النصف »(17).

ومن ناحية المواقف العملية الملموسة فإنه من المعروف أن حركة الاخوان المسلمين في مصر قد عارضت البرنامج الذي اقترحه النظام الناصري في مطلع الستينات، في مجال التأميم والاصلاح الزراعي.

كما أن هناك اعترافاً بوجود أشكال من التفاوت الطبقي في المجتمعات العربية، أما الحلول المقترحة لمعالجتها فهي تتلخص في الزكاة والصدقات وفي فرض الضرائب على الأغنياء والمترفين.

إن هذه الاقتراحات تقدم من طرف منظري الحركة السلفية على أنها بنود أساسية في برنامج ثوري يستهدف التغيير الشامل لأوضاع المجتمع. في حين أنها لا تتجاوز أفق اصلاح بورجوازي صغير.

الهوامــش :

1 ــ د. رفعت السعيد، حسن البنّا ــ مؤسس حركة « الاخوان المسلمين » متى.... كيف.... ولماذا ؟ دار الطليعة ــ بيروت ــ ط. 3. 1980 ــ ص. 56

2 ــ محمد شوقي مبارك ــ الاخوان المسلمون والمجتمع المصري ــ دار المعهد الجديد للطباعة 1954 ص. 60

3 ــ د. رميتشال. الاخوان المسلمون، أوكسفورد، لندن، 1969، ص 99 نقلا عن كتاب د. رفعت السعيد).

(نفسه عن كتاب د. رفعت السعيد).

4 ــ حسن البنّا .. الرسائل الثلاثة ــ ص. 87

5 ــ سيد قطب ــ معالم في الطريق ــ دار الشروق .ص. 4

6 ــ سيد قطب ــ في ظلال القرآن ج 1 ــ ط 7 ــ دار إحياء التراث العربي ص. 43

7 ــ سيد قطب ــ معالم في الطريق ص. 175

8 ــ عبد الرحمان الكواكبي.. طبائع الاستبداد... ص. 33

9 ــ سيد قطب ــ معالم في الطريق ــ دار الشروق ــ ص. 8

10 ــ حين البنّا ــ (.. مذكرات الدعوة والداعية ــ ص. 151 ثم ص. 283).

11 ــ حسن النبا ــ مشكلاتنا في ضوء النظام الاسلامي ــ ص 60

12 ــ أبو الأعلى المودودي : الحجاب ص. 72

13 ــ ر. ميتشال ــ المرجع السابق ــ ص 240

14 ــ سيد قطب ــ معركة الاسلام مع الرأسمالية

15 ــ محمد الغزالي ــ الاسلام والمناهج الاشتراكية

16 ــ الباهي الخولي ــ الاسلام لا شيوعية ولا رأسمالية

17 ــ محمد الغزالي ــ الاسلام والأوضاع الاقتصادية ــ ص. 62 ــ 63

إرشاد حسن

خطاب «المركزية الاسلاميــة»

(أو مضمون السَّلفيــة)

عناصر لتحديد الموضوع :

بتوقيع معاهدة «الحماية» (مارس 1912) أصبح المغرب محكوما بالسيطرة الامبريالية. ولم يكن الاستقلال الذي حافظ عليه إلى هذا الوقت ـــ اعتبارا للشروط العامة المذكورة قبله[1] ـــ قابلا للاستمرار، لأنه كان في حقيقة الأمر استقلالاً مؤجلًا. فهو منذ البداية، بداية القرن هذا على الأقل، وقع بين فكي كماشة حديدية :

أ ـــ تطورات الأوضاع الداخلية من جهة، التي هزت أركان السلطة السياسية المخزنية وجعلتها تراوح في حدود اختيارين فقط : إما استمرارها كنظام وهو ما يفرض عليها إحكام سيطرتها على مجموع التراب الوطني، وهو اختيار صعب في نفس الوقت، كانت عاجزة عن بلوغه لأنها لا تمتلك الأساليب والوسائل الضرورية لفرض ذلك فرضاً كاملًا. وإما إندماجها في سياسة الامبريالية من خلال تبعية اقتصادية سافرة وذيلية سياسية لابد منها، ولا تستطيع أن تكون في اطارها بالضرورة إلا من موقع شراكة قاصرة. وهذا الاختيار كان مرجحا لأن المشاكل المعقدة والعويصة التي حاولت السلطة السياسية المخزنية مجابهتها ببنيتها المتناقضة على صعيد المجتمع، كانت فوق امكانياتها الموضوعية، الأمر الذي أرهقها بالاستدانة وفتها بالثورات المستمرة، هنا وهناك، وحاصرها بالعنف الداخلي والخارجي. **إن نظام الدولة كان يحتاج في التحليل الأخير إلى نظام جديد يجدد كيانه انطلاقا من التناقضات الجديدة والاختيارات المتعارضة.** وبكلمة : من واقع المجتمع كما تطور تاريخيا وأصبح في القرن 20 يعبر عن مرحلة جديدة.

ب ـــ الضغط الاستعماري الذي كان متواصلا وأصبح حادا في فترة ما قبل 1912 ثم أصبح شاملا، فالعسكري منه كان عمليا يتوغل في مناطق مختلفة من البلاد ويستولي عليها بالقوة ويفرض على سكانها الغرامات. والاقتصادي منه كان يستعمل هذا الجانب العسكري لفرض هيمنة البنوك والشركات الاحتكارية الخاصة. بينما كان الضغط السياسي يرتدي مسوح «الاصلاحات» ويخلق مراكز قوى ضاغطة من الداخل تكون قادرة على تسهيل جميع هذه الأدوار أو بعضها. فـ «الحماية» لم تكن كما روَّج دعاة الاستعمار وكما اقتنعت بذلك بعض

الأوساط البورجوازية، صيغة «لإنقاذ» السلطة المخزنية في اطار المحافظة على الاستقلال ودعم أسس السلطة القائمة. ولو كان الأمر كذلك لما احتاجت مصالح الاستعمار لجيش قوي تدرب في السهول والجبال لحماية هذه المصالح، ولما احتاجت إلى بنوك وشركات خاصة عملاقة لاستثمارها، ولما فكرت في جهاز إداري بديل لسلطة كان من المفروض استعماريا أن تقوم بها الحماية.

لقد **كانت الحماية بتعبير آخر مشروعا طويل المدى لغرس بذور الرأسمالية وإلحاق البلاد بالمتروبول إلحاقا كليا.** وهذا في اعتقادي هو المخطط الأصلي في مشاريع الامبريالية، لأنه وحده الذي يضمن سيادة مطلقة غير منقوصة على جميع المستويات، الشيء الذي يتعارض جذريا وبداهة مع الاستقلال.

بهذا المعنى يمكن أن نقول بصيغة عامة لضرورة التلخيص :
1 ــ انتهى المخزن إلى الحماية. 2 ــ والاقتصاد التقليدي إلى التبعية. 3 ــ والمجتمع بأوضاعه المختلفة إلى الاحتلال والسيطرة. وبهذا المعنى أيضا يجب أن نقول إن أوضاعا من هذا النوع لم تكن سوى بداية جديدة على طريق تاريخي طويل، كما لم تكن، بمعنى آخر سوى شروط جديدة لفرز اختيارات سياسية واجتماعية جاءت على النقيض منها، وحاولت القضاء عليها في جميع الأحوال نظريا وعمليا بأشكال مختلفة وأساليب متنوعة.

ليس غرضنا في إطار تحديد مضمون السلفية القيام بتحليل مفصل لمجمل التطورات التي عرفها المجتمع المغربي بعد قرار نظام «الحماية» الاستعماري. وسنكتفي بالخوض هنا، نظريا، في مترتبات تلك الأوضاع من الجوانب التي تهم تحديد الموضوع.

من الحماية إلى القمع الاجتماعي والسياسي :

بعد خمسة أشهر فقط من استقرار نظام الحماية، كواقع استعماري (يونيو 1912) تمكنت القوات الفرنسية الغلزية بفضل عمليات غورو (Gouraud) والكولونيل دالبييز (Dalbiez) في إقليمي فاس ومكناس، من السيطرة على منطقة داخلية لا بأس بها (30 إلى 40 كلم[2]. ولم يكن ذلك سوى مشروع أولي انفتحت بموجبه أبواب التوسع في المنطقة التي أوكلت فرنسا لنفسها أمر «حمايتها» بموجب المعاهدة. وإذا كان الاقطاع المحلي من خلال ما أسماه (ليوطي) «سياسة القواد الكبار» قد ساهم في إقرار هذا التوسع بطريقة فعلية وقوية [2]، فذلك لم يعمل إلا على تدعيم الاختيار الأساسي في سياسة الامبريالية الرامي إلى بدء تنفيذ مشروعها الاستغلالي وتوطيد دعائم المادية على جميع المستويات.

على أن الجيوش الفرنسية إذا لم تكن قد تمكنت إلى حدود 1934 من احتلال المغرب الواقع نظريا وعمليا في حكم وصايتها منذ 1912، بل وواجهت في ذلك صعوبات تفوق التحديد بما كان فيها من مقاومة قبلية خاصة وتمرد شعبي واسع، فإن الأمر لم يكن، على دوره النسبي في عرقلة مد السيطرة الكولونيالية، من نفس الطبيعة فيما يرجع للممارسات السياسية والاجتماعية التي أقدم عليها الاستعمار في مناطق نفوذه. لقد كانت ضرورات الاستثمار

الاقتصادي وتوسيع الملكية العقارية الاستعمارية وإحكام القبضة العسكرية على أجهزة الدولة المخزنية بعبارة أكثر تحديدا، هي الأهداف العملية المباشرة من وراء تحويل البلاد، تحويلا كليا أو جزئيا، إلى «إقليم اقتصادي» رابح فعلا. ولعل الليونة التي أبداها (ليوطي) كممثل رسمي للاستعمار الفرنسي في البلاد ولاقت لدى أوساط البورجوازية المغربية كل ترحيب [3] عندما أوصى بتجنب الحكم المباشر وعدم الاساءة إلى التقاليد والدمج بين مصالح الاستعمار ومصالح الطبقات الاجتماعية المحلية المستفيدة من وجوده وعدم السقوط في اخضاع «أجهزة المخزن» اخضاعا إكراهيا بدون مبرر وقبل الأوان... إن هذه الليونة هي التي تبين بصورة واضحة أولوية التحديد الاقتصادي ـــ السياسي على التخطيط العسكري [4]. وذلك بصورة أكيدة عندما كان هذا التخطيط العسكري في أهدافه المباشرة، عاجزا عن تحقيق انتصارات حاسمة وسريعة فقط وبالطبع.

إلا أن خطوات من هذا النوع لا يجب أن تنسينا مترتبات العملية على أرضية الواقع. ذلك لأن التوسع العسكري كان بالأصل توسعا على حساب الحقوق الوطنية في الاستقلال والسيادة، فضلا عن أنه كان مقترنا ـــ لطبيعته العدوانية ـــ بممارسات زجرية إكراهية ترمي إلى إذلال المواطنين وارغامهم على القبول بسلطة الحماية والانسجام مع دورها «الحضاري» المزعوم. والحال أن الاستعمار المباشر انتهج على هذا الأساس سياسة تاكتيكية مرحلية ترمي إلى احتلال وسط المغرب وشواطئه لتسهيل أمر الاستقرار السياسي وتنفيذ المشروعات الاقتصادية السريعة [5]، وقد برز ذلك بصورة جلية في «الاصلاحات» الادارية المختلفة والتشريعات القانونية والظهائر التي تولت تبرير ذلك نظريا وحقوقيا تبريرا استعماريا، وسياسة ذات أبعاد استراتيجية رأت أن السيطرة على المغرب ـــ من منظور مصالحها في بناء وترسيخ قواعد الرأسمالية المحلية ـــ تمر عملياً من خلال بسط النفوذ العسكري على مجموع التراب الوطني والغاء المؤسسات القائمة وتشديد القمع البوليسي واحداث التفرقة العرقية الدينية [6]. وإذا لم يكن هذا المخطط قد أعطى ثماره الفورية بطريقة مرضية في السنوات الأولى وقبل 1930 بالنظر إلى ظروف الواقع الداخلي الذي توالت فيه المقاومة وبودار الأزمة التي كانت تلوح في آفاق النظام الرأسمالي الفرنسي بل والعالمي، فإنه من حيث الأسس العامة (الاقتصادية والسياسية والعسكرية) التي اعتمدها لكي يكون العطاء ناجحا فيما بعد وخصوصا بعد الثلاثينات، عمل بالتدريج، أيضا على تقويض الأسس العامة التي كان يقوم عليها وجود المجتمع المغربي : تدمير البنيات الاقتصادية التقليدية، تشريد الفلاحين، تشديد القمع البوليسي في المدن، اقبار الحقوق الوطنية والديمقراطية، منافسة الصناعات المحلية التقليدية، التطويق العسكري... الخ

ومعنى هذا بالاجمال أن «الحماية» لم تكن نظاما «قانونيا» في العرف الامبريالي للنهوض بواقع البلاد في دائرة ما قال عنه (ليوطي) . «المغرب دولة مستقلة ذاتيا، تحت سيادة السلطان، لها وضعها الراهن وليس للمنظمات السياسية الفرنسية مكان في المغرب» [7]. فهذه الاعتبارات بما فيها من ليبرالية (من الناحية الشكلية) كانت في حقيقة الأمر لاخفاء

وجه الاستعمار المباشر الذي لم يكن يستطيع الحياة فعليا، كما شهد بذلك عتاة الاستعمار أنفسهم، إلا بسن القمع السياسي وخنق الحريات العامة [8]. وقد أصاب ذلك في ظروفه التاريخية مختلف الطبقات والفئات الوطنية من حيث أنه مس حقوقها الديمقراطية في التطور المستقل، وجعلها غير قادرة بحكم ضعفها الاقتصادي والسياسي العام — عن النمو الطبيعي. وكانت الطبقات الوسطى أكثر إحساسا بعنف القمع المذكور، وأكثر استعدادا لمواجهته مواجهة مكشوفة في حدود مصالحها.

إن استقرار نظام «الحماية» بالضبط كان استقرارا كولونياليا يتعارض مع الاختيارات الوطنية، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية، التي بدأت تكون قاعدة لانطلاق البورجوازية الوطنية كممثل سياسي، شرعي، لاختيارات غيرها من الطبقات والفئات التي كانت لها مصلحة فعلية في معارضة الاستعمار، اعتبارا لنتائجه الفورية أو المؤجلة عليها وعلى واقعها.

من التبعية إلى بناء قواعد الرأسمالية :

إن رسم حدود المصلحة الفعلية هذه، لا يستقيم إلا من خلال التحديد النظري والسياسي للوجود الاقتصادي الاستعماري في البلاد، وقد قام هذا الوجود في جانب كبير منه على المحاور الآتية :

أ — تمركز المصالح الامبريالية في المغرب. وقد ظهرت بوادر هذا التمركز منذ مطلع القرن العشرين تدريجيا، وقامت بالأساس على الاستفادة من تدهور الأوضاع الاقتصادية والمالية العامة. ولكن حدود هذا التمركز بقيت إلى منتصف الثلاثينات ضعيفة، فقد تولى بصورة رئيسية اقامة بنية تحتية قادرة على استيعاب التطور المقبل. وقد عرف هذا التمركز فترة حرجة خلال الأزمة العامة التي عرفها النظام الرأسمالي في 1929، ولكنها كانت مؤقتة وسريعة [9] إلا أن الأمر الهام هو أن نتائج هذا التمركز في تطوره التاريخي، ألحقت أضرارا مقصودة بواقع الاقتصاد التقليدي الذي كان يقوم على التبادل السلعي وتسويق المنتوجات المحلية. وقد عبر بول باسكون (P. Pascon) عن هذه الاضرار بقوله : «ان الرأسمالية في مرحلة الانتاج وطيلة فترة الحماية (إلا في بعض الحالات) كانت تكون طوقا يعزل الفلاحة المغربية والصناعة التقليدية»[10]

وإذا كانت المصالح الامبريالية قد استفادت من ذلك بإلحاق جزء من البورجوازية المغربية ببنيتها الاقتصادية واخضاعها لشراكة قاصرة وجزئية، فكان ذلك من دواعي توسع نفوذها واستقرار مصالحها، فهي بالمقابل لم تعمل إلا على سحق مصالح الطبقات الوسطى والفقيرة وجعلت وجودها بشكل عام يتعرض لمتناقضات جمة من جراء المنافسة القوية التي لحقت بمراكز تواجدها (الاقتصادي والتجاري) والامتصاص الشره لمجالات تحركها ونفوذها.

ب — تحويل البلاد إلى سوق للمنتوجات المصنعة ومنجم للمواد الخام. فالتمركز الامبريالي في مراحله الأولى كان موجها بصورة أساسية إلى المضاربة بمواد التصدير. وكانت الرساميل

المستثمرة في هذا المجال وغيره بقيمة 460 مليون فرنك سنة 1929. في حين مثلت استثمارات الرساميل الفرنسية وحدها في نفس التاريخ المذكور 76%. وهذا ما ترك السوق الوطني المحلي نهبا لتسويق المواد الأوروبية المصنعة، بل وإقطاعاً محسوبا على حركة رؤوس الأموال الفرنسية. في حين توالت الاستثمارات المعدنية والفلاحية وازدهرت حركة تصدير قوية.

ج ــ سيطرة النفوذ البنكي. وإذا علمنا أن دور البنوك الخاصة والشركات الكبرى كان محسوسا منذ بداية القرن العشرين بل وأخذ صبغة تشريع دولي ــ استعماري في مؤتمر الجزيرة الخضراء عام 1906، فيجب أن نقول لذلك إن مجموع تلك الاستثمارات (المعدنية والفلاحية) قامت على اكتاف هذه الشركات وتلك البنوك، وتمكنت بفضلها من بناء مراكز حيوية لنشاطرها في بعض مناطق البلاد (وجدة، البيضاء..) رغم أن القاعدة الصناعية لذلك كانت في الغالب محدودة أو ضعيفة الانتاجية.

إن الوجود الاقتصادي الاستعماري المذكور أعلاه كان يرمي ــ في تحديده العام والخاص ــ إلى إيجاد بنية تحتية اقتصادية عن طريق التعمير وانشاء الموانىء ورص الطرق ومد خطوط السكك الحديدة وتطوير الصناعة الكيماوية والغذائية، وذلك بهدف تطوير الاستثمار المعدني والفلاحي وربط عجلة الاقتصاد المغربي رأسا بمصالح الامبريالية الفرنسية عملا على ترسيخ التبعية وتركيز الاستغلال. ومع أن هذا الربط المدروس نجح ــ مساهمة أو فعلا ــ في إحياء البورجوازية المغربية وبعث طموحها الاقتصادي، بإشراكها جزئيا في البناء الاقتصادي، توخيا لامتصاص معارضتها، وجعلها في خدمة مصالحها القريبة والبعيدة، فإنه بالمقابل عمل على تعميق الاستغلال وتكثيف النهب. ولأول مرة بدأت تبرز الطبقة العاملة كنقيض عصري لهذه العملية الاستغلالية في اتساعها الكبير، كمحصلة أيضا لتفقير الفلاحين وتشريدهم وتدهور الحياة العامة بالاجمال. وهكذا أصبح تعايش «مجتمعين لا وجود لأي رابط بينهما اطلاقا» [11] أمرا حاصلا بالتمام.

من المقاومة إلى الاستقلال :

إلا أن الواقع الهام في جميع الأحوال الذي لم يتمكن القمع السياسي والاجتماعي من اسكاته والحد منه، ولم تجد التبعية في إطار بناء رأسمالية محلية (بنتائجها القريبة والبعيدة) سبيلا إلى امتصاصه، هو تنامي مفعول المقاومة الوطنية واستمرار المعارضة الحضرية. فالمسألة هنا وهناك كانت ترتبط بالشروط العامة التي هيأت للاستعمار أمر احتلال البلاد والسيطرة على ثرواتها واخضاع سكانها بالقهر. ولهذا الأمر لم يعمل الاحتلال المباشر (الذي حذر منه ليوطي بطريقة ديماغوجية) إلا على الهاب الوعي الوطني وتوجيه اهتمامه توجيها يخدم الدفاع عن الوطن في إطار الدفاع عن الاستقلال والحرية والتطور المستقل. ومع قيام الحرب الامبريالية الأولى أصبح المغرب كله كما يقول علال الفاسي « باستثناء أكبر المدن والموانىء، في ثورة عنيفة ضد الاحتلال الأجنبي...»[12] في منطقة تمتد من جبال الريف إلى تافيلالت وأيت عطا في الجنوب مرورا بالأطلس المتوسط والكبير.

لم تكن المقاومة في المناطق الأطلسية حديثة تماما. إلا أن استقرار نظام «الحماية» بعد 1912 مباشرة، قدم لها مبررات وطنية ودينية حملتها على الاستمرار في وجه الأجنبي كتقليد وطني راسخ [13]. وقد أوكل الاستعمار في بداية مرحلته الأولى مهمة إخماد الثورات المحلية والحيلولة دون توسعها، لأمراء الاقطاع المحلي قبل أن يصبح تحالفهم معه خاضعا لشروط مدروسة وأهداف ملموسة. وإذا كانت حركة الهيبة في مداها التحرري قد استطاعت لفترة استيعاب بعض هؤلاء وتحييد البعض الآخر، فتقدمت نحو مراكش ـــ المركز وحاولت توسيع نفوذها إلى مناطقها المجاورة.. إلا أن الحصار الذي تعرضت له فيما بعد وقادها إلى التراجع نحو الصحراء، حمل ضربة قوية لشروط الاستيعاب المذكور وانتهى بالتواطؤ المكشوف الذي عبر عنه هؤلاء القواد مع الجيوش الفرنسية لمحاصرة حركة الهيبة ذاتها.

والواقع أن الاقطاع المحلي (ورموزه الكبار) كان مرشحا بجميع المقاييس للسقوط في أحضان الاستعمار من أجل ضرب المقاومة القبلية. إلا أن الترابط الموضوعي على هذا المستوى بين مصالح الاقطاع المحلي ومصالح الاستعمار المباشر ـــ بما ترتب عنه من نتائج ـــ لم يستطع الحيلولة دون انطلاق المقاومة، بل ودون توسعها إلى مناطق كانت من الناحية التاريخية واقعة تحت نفوذها المشترك. وعلى هذا الأساس استمرت المقاومة في الأطلس المتوسط إلى سنة 1932 ولم تتوقف في تافيلالت وآيت عطا إلا سنة 1935 بعد 23 سنة متواصلة، وانطفأت شعلتها آخر الأمر في الأطلس الكبير سنة 1935 أيضا.

أما المقاومة في الريف فقد كانت منذ نهاية القرن 19 ـــ كما بينا في السابق ـــ ذات مضمون سياسي بارز وخصوصا بعد حرب تطوان (1860) حيث نشطت المنافسة بين مختلف القوى الأوروبية لغزو السوق المغربي، وأصبحت التجارة الخارجية تأخذ حجما كبيرا. وقد كانت المنطقة الريفية لموقعها المطل على جبل طارق والمواجهة «لمالقة» في شبه الجزيرة الايبيرية، تلعب دورا له أهميته في هذا المجال بحيث نشطت في منطقة الحسيمة عمليات استيراد الكاز والشموع والمنسوجات [14] وتجارة تهريب الأسلحة. بل لقد أصبحت المنطقة الريفية في هذا المجال بالذات مصدرا لتمويل المناطق الداخلية من البلاد بها. وانطلاقا من هذا الدور قامت مصالح الاستعمار الاسباني بالسيطرة على الأبواب البحرية المتحكمة في هذه التجارة ، الشيء الذي عمق احساس السكان الريفيين والقبائل المستفيدة من حركة هذه التجارة أو المرتبطة بها (قبيلة «بقيوة» مثلا) بالسيطرة المحققة والاستعباد الراجح.

وإذا كنا قد لمسنا في السابق بأن الاحساس الوطني بخطورة المد الاستعماري كان معمما في مختلف مناطق البلاد بصورة كافية، فقد أخذ هذا الاحساس في منطقة الريف نزعة استقلالية واضحة رجحت الاعتماد على الذات وطعمت روح التعاون بين القبائل، بل لقد كانت هذه النزعة وراء مختلف المواجهات التي قامت بها القبائل لتوسع الاستعمار الاسباني في المنطقة وكذا في مواجهة تخاذل السلطة السياسية المخزنية التي عملت في مختلف المراحل من تجديد علاقتها بالقوى الأوروبية، على تبرير مصالح الاستعمار الاسباني وغيره في المنطقة، وفي احيان قليلة بتقديم الشرعية المناسبة لذلك (أوفاق 1910) أو الانتصار لها طمعا في حياد موهوم.

إلا أن الاحساس الوطني المذكور بما فيه من نزعة استقلالية واضحة لم يبرز بصورة كافية وواضحة أيضا إلا مع حركة الشيخ محمد أمزيان عام 1910 في فترة كانت السلطة السياسية المخزنية تعمل يائسة على تأجيل السيطرة الاستعمارية المقررة. ومع أن حركة الشيخ امزيان لم تدم سوى سنتين، إلا أنها استطاعت مع ذلك الدخول في معارك طاحنة مع جيوش الاستعمار الاسباني وتمكنت من تحقيق بعض الانتصارات الأولية عليه. ومع سقوط شهيدها القائد أمزيان في ساحة الميدان (ماي 1912) أمست هذه الحركة غير قادرة على الصمود والمواجهة.

إلا أن ذلك كان بمثابة مقدمة موضوعية لبروز حركة نشيطة اكتسبت منذ البدء حركة ثورة اجتماعية وطنية بمعايير الربع الأول من هذا القرن، طرحت مبدأ الاستقلال ودافعت عنه في وجه التحالفات الامبريالية. إن بروز حركة عبد الكريم في شروط المد الامبريالي، وقدرتها المبكرة على ضم مختلف القبائل الريفية لبرنامجها التحرري ــ في وقت كانت المقاومة في الأطلس مندلعة وقوية ــ كان يعني بالضبط أن الوعي الوطني بأهمية الاستقلال أصبح مطلب عموم البادية المغربية، وأن الارستقراطية القبلية أصبحت تقوم بدور المدافع الأول عن مصالح الطبقات والفئات الوطنية المعارضة للوجود الامبريالي في البلاد. لقد كانت حركة عبد الكريم بعبارة أخرى حركة الهبت الشعور الوطني البورجوازي الذي كان بصفة عامة لصيقا بحمية الطبقات الوسطى في المجتمع المغربي وقتئذ في البوادي والمدن على السواء. خصوصا عندما عبرت عنه بحركة كفاحية مناضلة [15].

ورغم أن هذه الحركة لم يكتب لها النجاح بطريقة ملموسة في صياغة الشعور الوطني المذكور على نحو واقعي، أي عجزت عن تطبيقه في الممارسة الكفاحية إلى النهاية لاعتبارات لا مجال لذكرها هنا، إلا أن دورها في الشروط التاريخية للربع الأول من هذا القرن، كان حاسما في إذكاء الوعي البورجوازي الوطني وصياغته صياغة تحريرية في ارتباط مع مصالح الفئات المتوسطة والدنيا من البورجوازية المغربية وكذلك في ارتباط مع مصالح مجموع الطبقات الوطنية المتضررة اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا من الوجود الاستعماري في البلاد. وهذا ما يفسر بالذات لماذا اتجهت تلك الفئات بعد فشل الثورة الريفية (كحرب شعبية هجومية ضد الاستعمار الأوروبي كما يقول جرمان عياش)[16] إلى استخلاص النتائج المترتبة عن فشلها استخلاصا بورجوازيا.

لقد انتقلت المقاومة المسلحة إذن، من كونها حركة الارستقراطية القبلية، تدعو للتحرير وتخليص البلاد من النفوذ الأجنبي، إلى حركة تطرح الاستقلال الوطني. وهو انتقال في الدرجة والوعي والاسلوب على التوالي. ولكن الاستخلاص البورجوازي المذكور أعلاه، وكان موقعا بالذهنية الطبقية البورجوازية التي تبلورت في إطار المعارضة المدينية وعبرت عن مصالح التجار المتوسطين والصغار في مدن فاس والرباط وسلا.. لم يتعمق في طبيعة هذا الانتقال في ظروف المواجهة التاريخية للظاهرة الأمبريالية، ولم ير فيه بالنتيجة سوى منطلق جديد لأسلوب مغاير في الجوهر لما عبرت عنه هذه المقاومة. إن فشل المقاومة المسلحة ــ في الاستخلاص البورجوازي

ـــ بعبارة أخرى كان درسا وبالتالي شكل منطلقا جديدا، وكان أسلوبا مغايرا وبالتالي لم يشكل استمرارا طبيعيا. ومن هنا بدأ، التعارض في الايديولوجية البورجوازية بين الكفاح المسلح وبين العمل السلمي الشرعي يعبر عن نفسه في إطار حركة جديدة لها منطقها الخاص : السلفية[17].

أولًا : السلفية : حركة ومفهوم

فالسلفية إذن بهذا المعنى، وكما يظهر منذ الوهلة الأولى، تعبير بورجوازي عن حركة اجتماعية حملتها مصالحها الوطنية على النضال الديمقراطي الاصلاحي السلمي في شروط مواجهة المجتمع المغربي ككل للسيطرة الكولونيالية المباشرة. والسلفية بهذا المعنى أيضا تعبير عن حركة المعارضة الدينية والسياسية الحضرية، بل إنها تبلورت في صفوفها وجسدت طموحاتها تجسيدا ايديولوجيا.

لقد كانت السلفية بعبارة أخرى، في الظروف التاريخية التي تبلورت فيها ومنذ 1900 بأقل تقدير، حركة فكرية دينية اجتماعية مدفوعة بما جد في البلاد وما تراكم فيها من تحولات وصراعات وتناقضات. وهذا ما يفسر لماذا وجدت هذه السلفية تعبيرها المنظم في المدن وفي إطار المعارضة، وليس في البوادي وعلى صعيد المخزن أيضا.

لقد رأينا من قبل كيف أن المعارضة الحضرية، الدينية والسياسية، نشأت في المدن الداخلية والشاطئية، وتكلمت بصوت الفئات المتوسطة والدنيا من التجار الذين وقعوا، بحكم الهجمة الاقتصادية الامبريالية، ضحية لمنافسة شديدة زاحمت نشاطهم بل وحاولت القضاء عليه قضاء مبرما. يضاف إلى ذلك مجموع التسهيلات التي قدمتها السلطات السياسية المخزنية لهذه الهجمة وساهمت بدورها في إحكام الخناق حول النشاط المذكور، وجعلته فاقدا لمبررات النمو الطبيعي المستقل. ولقد رأينا من قبل أيضا أن المطلب الرئيسي للمعارضة الحضرية، السياسية والدينية، في ثورة فاس، تمثل في إلغاء المكس، لأنه كان بعبارة أخرى تجسيدا عمليا لتلك التسهيلات. وعندما حاول عبد الحفيظ إقامته من جديد وأخل بشرط من شروط البيعة، كان يحاول بالتالي اعطاء نفس جديد لتلك التسهيلات، مما ألب على نظامه قاعدة اجتماعية عريضة من التجار والأمناء والعلماء المرتبطين بالقطاع التجاري. وربما كان إرتماء عبد الحفيظ في احضان «الحماية» وتوقيعه لمعاهدتها رسميا سنة 1912، بمثابة خلاص وهمي للمعارضة الحضرية ولفئاتها المتوسطة والدنيا من نظام جرت سياسته عليها ويلات كثيرة. وهو خلاص وهمي لأن مصالح الأمبريالية بشكل عام هي التي كانت تحدد لعبد الحفيظ ـــ كرمز للنظام القائم ـــ سياسته المالية والضريبية في عدد كبير من جوانبها. واعتبارا لكون الامبريالية كانت تخطط منذ فترة سابقة للسيطرة على اقتصاد البلاد بجميع الوسائل والممكنات، وتمكنت في سنة 1912 من تجسيد هذه السيطرة بمعاهدة قانونية. فإن الأوضاع الاقتصادية، وقد انتقلت إلى مرحلة جديدة في تطورها بفعل النشاط الامبريالي المحموم على هذا المستوى، ما كان لها إلا أن تزداد سوءا، الأمر الذي ألحق بصف المعارضة فئات اجتماعية بورجوازية مختلفة لم يكن لها في بنية الحماية أي دور لتطوير نشاطها الاقتصادي والتجاري والمالي.

إن البورجوازية المتوسطة لم تكن حركة اجتماعية حديثة العهد بالولادة، بل إن وجودها الملموس كان قائما منذ نهاية القرن 19، ولكنه أصبح بتحديده الطبقي متميزا على صعيد المجتمع في ارتباط مع ما أحدثه الاستعمار، في بنية المجتمع التقليدي واقتصاده، من شروخ وكسر بعد 1912، الشيء الذي انعكس على وضعية البورجوازية التجارية المغربية وفتت بنيانها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، مما سهل عليه امتصاص فئاتها العليا وادماجها في بنيته الكولونيالية، ودفع بغيرها من الفئات، بحكم وضعها الاقتصادي الضعيف، إلى قطاعات هامشية لم تجن منها من الناحية التجارية بالأساس أية استفادة تذكر. وهكذا بالضبط بدأت المصالح الاقتصادية والسياسية، في ارتباط مع تطور أوضاع المجتمع المغربي ككل وخصوصا بعد 1912، تتحدد وتتمايز. وكان ذلك هو المبرر الهام الذي شكل وعي المعارضة الحضرية بفئاتها المختلفة ورشحها للمواجهة الدينية والسياسية، انطلاقا من وعيها المبكر بحساسية مصالحها الوطنية وفهمها السياسي لأخطار السيطرة الاستعمارية على هذه المصالح. والحال أن الاستعمار الفلاحي في البادية المغربية كان يرمي منذ فترة مبكرة، من خلال تشريد الفلاحين وانتزاع أراضي الملاكين الصغار والمتوسطين، إلى الاستحواذ على أجود الأراضي واخصبها تمهيدا لاستغلالها استغلالا عصريا منتجا يخدم مصالح الاقتصاد الاوربي والفرنسي بالخصوص. كما أن السيطرة الاستعمارية على مراكز النفوذ التجاري في المدن التقليدية والموانىء لم يكن بعيدا عن تنشيط حركة تصدير المواد الأولية واستيراد البضائع المصنعة ومزاحمة الصناعة التقليدية. ولم يكن الاستغلال المعدني نفسه يخرج عن هذا الاطار. إلا أن الأمر الهام هو أن تمركز الامبريالية في البلاد خدمة لمصالحها المختلفة، كان بالضرورة على حساب نمو وازدهار الطبقات الوطنية والبورجوازية المتوسطة بفئاتها المختلفة بالخصوص، بل وكان موجها ضد ازدهارها هذا ونموها ذاك في عدة مجالات تكلمنا عنها في السابق.

ومن الحق أن نقول، لكل ذلك، أن المعارضة بأشكالها المختلفة كانت عامة في المغرب، في البوادي والمدن. وإذا كانت قد تبلورت بعد استقرار نظام الحماية وعبرت عن نفسها في البادية بشكل جسد اختيارات الارستقراطية القبلية، وعبرت عن نفسها في المدن أيضا بشكل عمق الاختيارات الوطنية للفئات الدنيا والمتوسطة من البورجوازية، وقامت تناضل من أجل رد الاعتبار لمصالحها، فإن تمركز الامبريالية في البلاد وبروز أشكال استغلالية جديدة ألحقت أضرارا كثيرة بقطاعات عريضة في المجتمع، كان يمهد الطريق موضوعيا بعد فشل المقاومة المسلحة هنا وهناك، لبروز أنوية راديكالية على صعيد المعارضة الحضرية المذكورة. أنوية مثلت في الجوهر التعبير المباشر عن طبيعة الاستغلال والقمع المفروضين على المجتمع.

السلفية حركـة :

وقد لخص علال الفاسي ذلك بقوله : « يكاد العهد الذي يفصل بين 31 مارس 1912 و16 مايو سنة 1930 أن يكون عهد كفاح عسكري محض، لأن الأغلبية الساحقة من سكان البلاد أعلنت الثورة بعد توقيع الحماية ولم يكن اخضاعها لها إلا بعد جهود جبارة

وبصفة تدريجية، ولأن نخبة الجيل الذي سبق الحماية أو عاصرها التجأت كلها الى الجبال تقود الثورة وتدبر الكفاح، والذين غلبتهم القوة على أمرهم أصيبوا بدهشة العسكري المغلوب الذي لا يستطيع أي عمل بعد تجريده من السلاح، فكان لزاماً لإزالة هذه الدهشة العامة أن ينتظر نشوء جيل جديد متشبع بروح المقاومة السلمية التي لا تعطي السلاح المقام الأول في كل معركة..»[18]. والواقع أن « الجيل الجديد » هذا، بمفهوم علال له، كان يعبر عن مضمون طبقي كناية عن البورجوازية المتوسطة في الجوهر وعن مصالح مجموع الطبقات الوطنية التي رأت في الاستعمار المباشر خصمها اللدود في الظاهر.

هناك اذن حسب تحليلنا لمعطيات الأمور والأوضاع، وعي بورجوازي كان موجوداً في البلاد منذ فترة طويلة، ولكنه تعمق بالاستغلال والقمع في اتجاه وطني معارض للامبريالية بعد استقرار نظام « الحماية ». واذا كانت المقاومة المسلحة قد زادت من ترسيخ هذا الوعي بتأثيراتها المباشرة وغير المباشرة، فلم يكن بمقدور غير البورجوازية المتوسطة التي أصيبت بعنف في مصالحها الاقتصادية ودورها السياسي وسيطرتها الايديولوجية بالدين، العمل على اعطائه محتواه الاجتماعي والسياسي والايديولوجي أيضاً، وقد تشبع « بالروح السلمية التي لا تعطي السلاح المقام الأول في كل معركة ». إلا أن هذا المحتوى لم يكن بعيداً عن الموقع الاقتصادي الذي تضررت فيه البورجوازية المتوسطة، فتحدثت عنه ايديولوجياً بالسلفية (كتجاوز للطرقية وتصحيح للدين) واقتصادياً بالإصلاح (كتجاوز للاستغلال الامبريالي) وسياسياً بالنضال السلمي (كنقد مباشر لفشل الكفاح المسلح بزعامة الارستقراطية القبلية). وهكذا جاءت الاختيارات كلها في حدود الوعي البورجوازي الوطني وتحت تأثير الظروف العامة التي شكلته على صعيد المجتمع[19].

من هنا أصبحت المبررات العامة لبروز التيارات السياسية المنظمة قائمة، لأن المسألة لم تكن تتعدى ترجمة الوعي البورجوازي في نطاق الممارسة الاجتماعية. إلا أن بروز التيارات وترجمة الوعي كانا في المغرب أواخر العشرينات بالخصوص من مهام البورجوازية المتوسطة بدون منازع، حاملةً لواء المعارضة الدينية والسياسية وذات قدرة معرفية وحساسية اقتصادية وحمية اجتماعية وطنية ظاهرة. البورجوازية المتوسطة بالخصوص كوريث شرعي في ظروفه لحوافز وبواعث الوطنية المغربية كما تطورت في تناقضاتها وصراعاتها تبعاً لتطور المجتمع في تناقضاته وصراعاته منذ بداية القرن هذا بأقل تقدير.

ومع ذلك فهناك من الأسباب القريبة والمباشرة ما يجعلنا نعتقد أن التشديد عليها يفيد في تحديد الأهمية الخاصة التي كانت للعملية المذكورة أعلاه :

أولاً : لقد رأينا من قبل كيف أن الثورة الريفية (ولو بإشارات عامة) ساهمت بدور فعال في ايقاظ الوعي الوطني وبعث دوافعه السياسية. وقد برز ذلك بصورة خاصة في التعاطف المبدئي الحار الذي ابدته حيالها بعض الفئات البورجوازية والجماهير العريضة في المدن. وقد ذكر علال الفاسي[20] بعض مظاهر ذلك التعاطف الذي تجلى في توزيع الرسائل والمنشورات

التي كان يبعث بها عبد الكريم، يدعو فيها الأعيان والعلماء لتأييده ومؤازرة حركته التحريرية. بل ان السلطات الاستعمارية تمكنت في 1924 من اكتشاف مركز هام بالدار البيضاء للدعاية الريفية، عثرت فيه على كميات من النشرات العربية تحرض الوطنيين على الثورة[21]. وقد واكب الشعر هذا التعاطف وعبر عنه بقصائد ملتهبة دعت بعضها الى الالتحاق بالثورة (محمد بن الأعرج السليماني) ومجدت أخرى مفاخر البطولة القومية (الحاج محمد الناصري). بل كانت هناك أناشيد شعبية تدعو لانتصار الريفيين جهراً[22].

إلا أن هذا التعاطف في جميع الأحوال لم يكن فعلياً ومباشراً إلا فيما ندر. ومن ثم بقي تعاطفاً مبدئياً. وهذا ما يفسر لماذا كان فشل ثورة الريف أعمق تأثيراً على وعي القوى البورجوازية الوطنية من انتصارها المؤقت في 1921. بل لعلها استفادت من هذا الفشل استفادة بورجوازية هامة تجاوبت مع موقفها السياسي بالذات كموقف كان يستصعب المواجهة المباشرة لقوة استعمارية لها من الآليات العسكرية ــ الحربية ما يجعلها قادرة على التدمير والابادة لا قبل لهذه القوى بهما ولا قدرة لها على تجنبهما، والمسألة لم تكن نابعة من خوف ذاتي، لم تكن أخلاقية بل سياسية، مرتبطة بالمصالح العامة التي عبرت عنها القوى البورجوازية الوطنية ورأت أن اسلوب انجازها يمر بالضرورة عبر النضال السياسي السلمي وليس بأي شيء آخر.

إلا أن الاستخلاص الذكي الذي دافعت عنه هذه القوى البورجوازية بقي في حدود التمييز بين شيئين : تبني روح المعارضة ودعم استمرارها التاريخي في مواجهة الاحتلال الأجنبي. وبالمقابل نبذ أسلوب كفاحها المسلح واستبداله بما يتناسب وطموح هذه القوى : الاصلاح. ولذلك فبعد أن كانت المقاومة الريفية وغيرها تحكم السلاح في المعارضة وتميل الى كسب الانتصار على الأعداء به، أصبحت المعارضة البورجوازية تبشر بالاصلاح وتجعل التنظيم السياسي به وسيلة لنشر وعيها البورجوازي وتحقيق المطالب العامة.

والواقع أن هذا التمييز كان استفادة سياسية من قيام الثورة الريفية وفشلها لقيام الحركة الوطنية البورجوازية وانتصارها (بطريقة ما على كل حال فيما بعد).

ثانياً : كان عبد الحفيظ خصماً لدوداً للطرقية والطريقة التيجانية بشكل خاص. وذلك منذ ما قبل بدء حركته بسنوات. وسبق له أن اصدر كتاباً تولى التشهير فيه بمعتقداتها (1909). وبعد 1908 عندما أصبح في موقف حرج من جراء التراجعات التي اقدم عليها، دخل في صراع عنيف مع الطريقة الكتانية، بل وقتل زعيمها البارز بقسوة بالغة، ورغم أن عبد الحفيظ بصورة خاصة كان مهتماً بالحركة الاصلاحية والبعث الديني على وجه العموم، بل وحاول بناء معظم تحالفاته مع المعارضة الحضرية على أساس ذلك، فان مواجهته للطرقية لم تكن مواجهة دينية اصلاحية دائماً. ولقد كان تحول بعض الطرق الى صف الدعاية الاستعمارية[23] وخروج بعض مشايخها الى حلبة الصراع السياسي المعارض لطموحات القوى البورجوازية الوطنية، هو الذي زكى دور عبد الحفيظ المحارب للطرقية في وعي تلك القوى.

وذلك ما عبر عنه علال الفاسي بقوله : « وكان لمولاي عبد الحفيظ فضل كبير في اظهار هذه المبادىء [السلفية] وتأييدها خصوصاً بعد أن أخذ بعض أدعياء المشيخة يمدون أيديهم للأجنبي. »[24]. ولذلك أصبحت الطرقية في مفهوم المعارضة الدينية والسياسية انحرافاً واعياً عن جادة الدين الحنيف، بل وأصبح بعضها رديفاً موضوعياً للقوى الاستعمارية، خصوصاً بعد تصديها للثورة الريفية وتطاولها على أهدافها. لهذا الأمر أصبح التناقض بين الطرقية والسلفية تناقضاً بين مفهومين للدين واسلوبين في الممارسة. لقد كان في الطرقية بعبارة أخرى ما يكفي لتبرير السلفية كما فهمتها القوى البورجوازية الوطنية.

ثالثاً : عرف التبشير المسيحي في المغرب قبل الظهير البربري (1930) فترة نمو وازدهار لم يسبق لهما مثيل، بعد أن كان في الجزائر حوالي سنة 1905 قد بدأ يعطي ثماره الأولية من خلال المجهودات الكبيرة التي قام بها « شارل دوفوكو » كأكبر داعية نشيط في الفترة المذكورة. وكان « دوفوكو » يعتقد « أنه اذا لم يتم تنصير المسلمين في مستعمراتنا بشمال افريقيا، فإن حركة وطنية ستقوم بها على غرار ما حدث بتركيا، وأن نخبة من المثقفين ستتكون بالمدن الكبرى متأثرة بالفكر الفرنسي دون أن يكون لها احساس الفرنسيين ولا طيبوبتهم. وأن هذه النخبة ستتاح لها الفرصة (...) لتحتفظ بمظاهر الاسلام رغم ضياع روحه لتؤثر بها على الجماهير..»[25]. بل إن « السياسة البربرية » ذاتها، فيما يرجع للدين، كانت موجهة لفصل البوادي المغربية عن المدن حيث الحركة السلفية نشيطة ومتقدة. وقد رسم علال الفاسي أهداف هذه السياسة في المجال الذي يعنينا هنا في : مقاومة المحاكم الشرعية واحياء الاعراف القبلية، القضاء على اللغة العربية بخلق المدرسة البربرية التي يتم التعليم فيها بالفرنسية وحدها. الحيلولة دون اتصال سكان الجبال والمواقع البعيدة عن المدن بالفقهاء وحفاظ القرآن، والقضاء على الكتاتيب القرآنية والاكثار من مراكز التبشير والكنائس[26].

ولعل الدور الذي لعبه التبشير المسيحي كان يهدد مبدئياً بتقويض الشخصية الوطنية المرتبطة في ذهن البورجوازية المتوسطة بالإسلام كدين وشرائع. ولم يكن هذا الدور يرمي من وراء خطواته التبشيرية الحثيثة إلى احلال المسيحية بدل الاسلام من خلال تنصير كلي أو جزئي لفئات مختلفة من السكان فقط، بل وإلى تعميم الثقافة الاستعمارية والفكر الرجعي الأوربي. ومن هنا أصبحت القوى البورجوازية الوطنية ــ وكانت تدين بالإسلام وتتبنى مفهوماً خالصاً لوجوده في السلفية كمفهوم واختيار ايديولوجي ــ تواجه المسيحية في الاستعمار وبالعكس مواجهة ارتبطت في ذهنيتها الطبقية بالحملات الصليبية التي جرّت على العالم الاسلامي ويلات كثيرة، فقوضت بعضاً من تراثه وهدمت جزءاً من حضارته بل وحاولت أن تلحق بكيانه الواسع ككل ضربة قاصمة.

هذا ما وعته القوى البورجوازية بالذات، وكان وعيها شديد الحساسية تجاه ما يمس عقيدتها. إلا أن وعيها هذا لم يكن دينياً صرفاً، والمواجهة من ثم لم تكن بين المسيحية والاسلام كديانتين، بل بين القوى الاستعمارية وفهمها الديني للاحتلال، وبين البورجوازية المتوسطة كطبقة دخلت الى المعترك السياسي من باب قيادتها لجماهير المدن وفهمها السلفي للدين. إنها مواجهة في التحليل الأخير بين الثقافة الامبريالية والسلفية كايديولوجية.

ومن هنا أصبح الظهير البربري في شروطه وتاريخياً أيضاً عنوان هذه المواجهة. وهو ما كان له أبلغ الأثر، فيما بعد، على مسار الحركة الوطنية.

رابعاً : كان صوت الاصلاح الديني والسياسي مسموعاً في المغرب بعد هزيمة « إيسلي » (1844) في المراكز الحضرية بالخصوص. وفي عهد الحسن الأول انتشر صداه على نطاق واسع بتحريض من السلطة السياسية المخزنية أحياناً ضماناً لاستيعاب قواه الجذرية والمحافظة على السواء، وبإيعاز من رجال الفكر والدين الذين مستهم تباشير الاصلاح الديني والنهضة الفكرية البورجوازية المبكرة في الشرق في أحيان أخرى. وقد تمكن الحسن الأول من بناء قاعدة أولية لارساء بعض دعائم الاصلاح. ولكن محاولته تلك سرعان ما التفت عليها البيروقراطية الادارية والعسكرية ولم يكتب لها النجاح إلا لوقت قصير ودون نتائج فعلية في الغالب. ومع بداية القرن 20 عندما كان الاستعمار يتوغل في مناطق مختلفة من البلاد للضغط على المخزن، كاسلوب للمقبول « بالاصلاحات »، أصبحت الدعاية الاصلاحية الدينية والسياسية قوية ونافذة. زادت من قوتها ونفاذها مختلف الازمات التي عرفها المجتمع المغربي في تطوره والسلطة المركزية في ضعفها. وكانت هذه الدعاوي ذات اتجاهات مختلفة، ولكنها تركزت في الغالب حول أمور لها علاقة بوضعية النظام وشؤون الدين. وقد حاول عبد العزيز في بداية حكمه (1901) الالتفاف حول هذه الدعاوي انطلاقاً من الضغط الذي مورس عليه. ولكن التفافه هذا بقي محصوراً في قواعد المخزن، ولم يستطع الحد من تبلور المعارضة الحضرية في المدن التجارية الرئيسية وفي الداخل وعلى الشواطىء. وقد برزت المحاولة الأولى التي استهدفت تأطير هذه الدعاوي واعطائها طابعاً عصرياً جديداً في شكله ومحتواه، مع وثيقة لكاتب أو كتاب مجهولين اعتنى علال الفاسي بنشرها قبل وفاته[27] يرجع تاريخها على الأرجح إلى الفترة التي تلت انعقاد مؤتمر الجزيرة. ولقد عكست الوثيقة بصورة ملموسة طبيعة الاصلاح الديني والسياسي المنشود، ظهر فيه الوعي البورجوازي الوطني على نحو ظاهر من التبلور. وقد تجلى ذلك في : ضرورة انجاز الاصلاح الذي يطالب به الشعب ـــ ضرورة اقرار نظام دستوري في ظل دولة اسلامية ملكية ـــ المحافظة على الدين والتقاليد المغربية الحسنة ـــ الاكتفاء الذاتي في تمويل المنشآت والاصلاحات ـــ تعبئة الممكنات المادية والانسانية للشعب المغربي ـــ إلغاء عوائد السخرة والمكس ـــ تكوين الاطارات العسكرية والمدنية بصفة سريعة ـــ اجبارية التعليم ـــ اجبارية الخدمة العسكرية ـــ تصنيع البلاد ـــ الغاء الامتيازات الاجنبية ـــ رفض القروض الأجنبية ـــ تنظيم الحكومة والشعب ـــ اقرار العدل في الأحكام واعادة الهيبة للحكام ـــ تدوين القوانين الشرعية ولزوم العمل بمقتضاها ـــ احترام المعاهدات المعقودة مع الأجانب اذا لم تمس بالسيادة أو بقواعد الشريعة الاسلامية[28].

وقد تنظمت الدعوة الى الاصلاح السياسي والديني بطريقة معبرة في ثورة « المكس » بفاس سنة 1908، وكانت من شروط بيعة عبد الحفيظ. على أن المحاولة الأكثر بروزاً في هذه الفترة هي محاولة (جماعة لسان المغرب) التي حاولت أن تقفز بهذا الاصلاح الى طريق ليبرالي مفتوح نسبياً. ورغم ما يمكن أن يقال عن هذه المحاولة[29]، فإن الأمر الهام الذي نود الاشارة

إليه فيما يتعلق بموضوعنا، هو بروز شروط وعي بورجوازي وطني متقدم لم يكن بعيداً عن تطورات الأوضاع وصراعاتها المختلفة (كما حاولنا التدليل على ذلك فيما سبق) على صعيد المجتمع وقواه الحية. ولهذا الأمر كانت هذه المحاولة في ارتباطها الأكيد مع واقع البلاد في الظروف التاريخية الملموسة لذلك، باعثاً قوياً للقوى البورجوازية الوطنية على تجذير مواقفها على المستوى الدستوري، الأمر الذي سمح لعلال الفاسي بعد حوالي نصف قرن من تلك المحاولة بالقول : « لقد اشتمل مشروع الدستور (يعني دستور جماعة لسان المغرب) على الجوانب التي كانت تشغل بال النخبة المثقفة في البلاد، وهو وان لم يكن الدستور الذي يمكننا أن ننشده اليوم، فهو يشتمل على النواة الصالحة التي وضعت الاتجاه المغربي في ناحية الديمقراطية الشعبية »[30].

* *

ان هذه العوامل وغيرها ساهمت بصورة كبيرة في تشكيل الوعي البورجوازي بالمصالح العامة التي تبلورت على صعيد المجتمع في ارتباط مع مصالح القوى البورجوازية الوطنية. وهي التي كانت وراء ما سميناه من قبل بتكون الانوية الراديكالية تعبيراً عن التبلور التنظيمي للحركة الاجتماعية في المدن التجارية بالأساس، ولم يكن بمقدور هذه الأنوية ــ في الممارسة ــ أن تبدأ مسيرتها نحو انضاج ذلك الوعي بظروف الوضعية العامة، إلا من خلال التبشير بمقولات الفكر السلفي من خلال التأكيد على الدين كعقيدة وشرائع في اطار السلفية أيضاً.

كانت فاس وسلا وتطوان والرباط، وكلها مدن تجارية ذات بنيات اقتصادية متبلورة، ونشاط اصلاحي ديني وسياسي مزدهر، وحركة فكرية ناضجة نسبياً، هي التي احتضنت هذه الانوية سواء في مراكزها العلمية (كالقرويين مثلاً) أو في مدارسها التعليمية (المدرسة الناصرية مثلاً)، ومنها انطلقت تعبر عن نفسها في ارتباط مع حركتها الاجتماعية عن الاصلاح واصلاح التعليم وانشاء المدارس الحرة وتطهير المجتمع « من الفكر المخطىء في الدين والسلوك وفي الحياة جميعها.. »[31].

على أن الخيط الرفيع الذي انتظم هذا التعبير هو الدعاية للسلفية تياراً ومضموناً ورؤية ايديولوجية للدين. وفي إطارها حيثما انطلقت حركة انشاء المدارس ــ القنوات المنظمة للفكر البورجوازي الوطني آنذاك ــ ونشر التعليم (الحقل الايديولوجي لذلك الفكر)، مثال ذلك مدرسة سيدي بناني، المدرسة الناصرية، مدرسة القلقليين، مدرسة رحبت القيس.. وسواها.

غير أن هذه المدارس لم تكن في حقيقة الأمر إلا لتخريج **الدعاة العضويين** لحركة البورجوازية المتوسطة، وتلقينهم شروط العمل السياسي الاصلاحي. الأمر الذي برر انشاء الجمعيات الثقافية والسياسية الموازية، في مختلف المدن التي شهدت مهد هذه الحركة الواسعة.

والحال أن السنوات العشرين الأولى من هذا القرن ما كادت تنقضي حتى أصبحت هذه المدن مراكز اشعاع سلفي ــ سياسي في نفس الوقت. وبضربة سريعة كونت السلفية لنفسها اطاراً سياسياً إذا أردنا التحديد الايديولوجي.

لم تكن السلفية إلى هذا الوقت قد تطورت بصورة كبيرة فيما يرجع لمد نفوذها الايديولوجي والسياسي على صعيد المجتمع. ولم تكن المحاولات الأولى التي بشر بها الشيخ عبد الله السنوسي على الطريقة الوهابية (في عهد الحسن الأول) وأبو شعيب الدكالي على طريقة محمد عبده (في عهد عبد الحفيظ وبعده) ومحمد بن العربي العلوي... لم تكن سوى إرهاصات نظرية بقيت في حدود التفسير الديني لمشكلات العصر، كما انطرحت في المغرب قبل القرن العشرين وبعده. أي أنها كانت تأملات ماضوية فيما كان عليه حال الدين والمسلمين بالمغرب من تخلف وتأخر ولم تتعداها إلى ما يستوجب التخلف من تطور (كشعار وتطبيق) والتأخر من تقدم (كممارسة ونضال) وحركة عبد الحفيظ ذاتها، لأنها جعلت من الجهاد والسلفية رديفين ربما تحت التأثير المباشر لأبي شعيب الدكالي وغيره (الشيخ ماء العينين) لم تكن بالحركة التي تستطيع إنجاز ذلك. والأمر باعتقادي يعود إلى أن حركة عبد الحفيظ « لعبت » بالسلفية تاكتيكياً أكثر مما بشرت بها استراتيجياً. ومن هنا أصبحت كل الشروط التي مرت بنا في سياق البحث، ترشح « المعبرين الدينيين » عن القوى البورجوازية الوطنية بصفة خاصة الذين استفادوا من تطورات الأوضاع العامة استفادة ذات معنى، لكي يلعبوا دور التأسيس الفعلي لنمط تفكير ايديولوجي يتناسب بهذا القدر أو ذاك مع وعيهم البورجوازي بمصالحهم الطبقية، في تداخل شديد مع مصالح فئات شعبية عريضة. وكان هذا النمط الايديولوجي هو السلفية وقد اصطبغت في التحديد بمصالح البورجوازية الوطنية. وهذا هو المعنى فيما ذهب إليه علال الفاسي عندما قال : « وليس من الممكن لمؤرخ الحركة الاستقلالية في المغرب أن يتجاهل هذه المرحلة العظيمة ذات الأثر الفعال في تطوير العقلية الشعبية ببلادنا، ومن الحق أن نؤكد بأن امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصى على السلفية وعلى الوطنية معاً..»[32].

السلفية مفهوم :

إن النمط الايديولوجي المذكور أعلاه، تبلور في مفاهيم سياسية وايديولوجية خاصة، ليس من الصحيح في شيء القفز عن تحديد مضمونها تحديداً واضحاً حتى يتسنى لنا الوقوف على أهميتها في معرض إبراز مضمون السلفية.

لقد رأى محمد الحبابي[33] « أن السلفية تريد العودة الى العصر الوسيط. بمعنى الى الفكر المبادر، الى الفكر النقدي، الى الاطلاع الثقافي وقوة البحث التي طبعت الحياة القروسطية الاسلامية. **إن السلفية هي مرادف العودة إلى الاجتهاد. بمعنى إلى الرأي الشخصي وحرية التأويل والكلام في جميع الميادين..**» [التشديد مني]. وفي معرض تحديده لطبيعة السلفية أضاف محمد الحبابي قائلا : « للسلفية وجهان : فهي حركة تطهير، عودة الى الأصول من أجل إلغاء الاسرائيليات والخرافات والاساطير التي جمعها الاسلام على امتداد تطوره عبر العصور. وهي في نفس الوقت كفاح من أجل إعادة فتح « باب » الاجتهاد. والسلفية « العصرية » وقد اعتبرت أن هذا الأمر حاصل، عملت على مهمة تأويل الاسلام عن طريق

جعله معاصراً وجعله يكون منسجماً مع الأوضاع الجديدة التي ظهرت من جراء اللقاء بالغرب[34].

إلا أن محمد الحبابي من خلال هذه التحديدات، لا يشير إلا الى جانب واحد في المضمون الايديولوجي لهذه السلفية، جانب العودة الى مرحلة تاريخية متميزة في تاريخ الاسلام والمسلمين، بالاجتهاد واعمال الفكر وحرية الرأي، مما جعله في التحليل يعتبر أن هذه العودة كانت بالتحديد من خارج واقع التطورات الملموسة، أي من خارج الشروط العامة المحددة لأسلوب العودة ومضمونها أيضاً.

لم تكن العودة في اعتقادنا اختياراً دينياً أو نابعة من وعي ديني محض. لأن المسألة لم تكن في التحليل الأخير من اختصاصات رجال الدين والعلماء بل لعلها كانت ــ بمنطق الظروف التي حددتها ــ عودة سياسية وايديولوجية ومعرفية قبل كل شيء، حملت في مضمونها شروط الوعي البورجوازي بمصالحه الاقتصادية والاجتماعية ــ وهو ما تنبه له في معرض حديثه عن الصيغ الرئيسية « للنزعة السلفية » الدكتور « طيب تيزيني »، وكان محقاً فيما ذهب إليه عندما قال : « علينا أن نبحث في الصيغ الرئيسية للنزعة السلفية آخذين بعين الاعتبار العميق دوافعها وخلفياتها الاجتماعية والتاريخية ووظائفها السياسية والايديولوجية »[35]. فالتحديد المنهجي يقتضي في المقام الأول تحديد الظاهرة في ظروفها العامة، المباشرة وغير المباشرة، وربطها بواقع تطورها التاريخي وآفاق ذهابها المستقبلي. ولذلك يجب أن نقول أيضاً أن العودة السلفية كما حددها الحبابي، تأثرت فعلاً بالمتغيرات الحضارية بل ولعلها اصطدمت بها، ولكنها بصورة خاصة لم تكن استجابة شرطية لهذه المتغيرات ولفعل اصطدامها بها حصراً. بل على العكس من ذلك كانت في كل مكان ظهرت فيه تحتكم الى الواقع الملموس في خصوصيته وإلى الدوافع الموضوعية في تشابكها[36]. **ان الانحطاط بعبارة أخرى كان هو مبرر النهضة**. وما يجب أن نصادق عليه مع الحبابي هو أن الانحطاط (وهو تعبير غامض يخفي ظروف الأزمة العامة) تهيأت له امكانيات مناسبة بتأثيرات شتى ومنها « اللقاء » مع الغرب، لكي يصبح قضية مركزية في التفكير السلفي بوجه العموم.

ما الفكر النقدي، المبادر، بتعبير محمد الحبابي ؟ ما الاجتهاد ؟ إن الجواب عن هذين السؤالين يطرح في العمق قضية **الماضي**، الماضي بما هو تاريخ للاسلام وللفكر الاسلامي وللمسلمين، وفي هذا الماضي بالذات حيثما يمكن الحديث بطريقة نسبية عن روح المبادرة والنقد وعن الاجتهاد أيضاً. والبحث في الماضي ــ كمفهوم في السلفية ــ فيه نصف الجواب عن ظروف الواقع الحاضر[37]، واقع الانحطاط كما أسلفنا أو البعث الذاتي كما بشر بذلك جمال الدين الافغاني... وعلال الفاسي أيضاً. إلا أن هذا التحديد فيه عمومية وتجريد لا يسمحان بتبين طبيعة الماضي المذكور ولا إشكال الواقع الحاضر. واذا كنا لا نرى في معرض بحثنا هذا من موجب للدخول في تحديد مجال هذا الماضي تاريخياً وفي إطاره العام، إطار الفكر الاسلامي نفسه والتطورات التي عرفها في مختلف الحقب، فإننا سنحاول الاشارة بتركيز شديد إلى الفهم الذي تبلور حول هذا الماضي وحول العودة إليه بالنتيجة، كما حول الواقع الحاضر في علاقة نراها ضرورية بالتجربة الخاصة للسلفية في المغرب كما انطرحت في وقتها.

لقد ركزت السلفية من خلال الشروط العامة التي عملنا على تحديدها من منظور تاريخي فيما سبق، على ضرورات أساسية، تشكلت في وعي القوى التي تفاعلت معها، على أهمية تطهير الدين من الخرافات، في ارتباط مع العودة إلى السنة المطهرة وكان تطهير الدين يعني بالأساس خلق الشروط الموضوعية المناسبة لجعل ما يمكن تسميته بالوعي الاسلامي على صعيد المجتمع، ناضجا ومتبلورا، قادرا بكل معنى على اكساب الدين صبغة عصرية ــ لم تكن له من جهة ــ وتنقيته من الشوائب التي علقت به في مسيرة معقدة ارتبطت بمسيرة المجتمع ومختلف القوى التي فعلت وتفاعلت معه في مختلف العصور من جهة أخرى.

ويجب أن نعرف أن القضية هنا ــ في الظروف التي أصبحت فيها الدعوة راهنة ــ كانت موجهة بالأساس ضد الطرقية والعوائد البالية التي أشاعتها والطقوس التي روجت لها في صفوف الشعب في مراحل مختلفة من تطور المجتمع المغربي، وبالأخص منذ أواخر القرن التاسع عشر.

إلا أن التأكيد السلفي على تطهير الدين والعودة إلى السنة المطهرة لم يكن بعيداً عن الهدف المثالي الحاد الذي كانت تخطط له من خلال إشاعة الفكر البورجوازي نفسه، ولو على نحو جزئي وأولي، ألا وهو تربية الشخصية الاسلامية على مبادىء الاسلام اعتبارا لكون صلاح الأمة يقوم على صلاح دينها في دنياها، تمهيدا لأعدادها « للخلافة ». وهو هدف مثالي حاد وضع نفسه في تعارض بارز مع السيطرة الاستعمارية المباشرة، وغير المباشرة، التي عملت في مراحل عديدة على الحيلولة دون تحقيق الوسائل الكفيلة لبلوغ ذلك.

فهناك إذن من خلال هذه الضرورات الأولية والعامة ثلاثة خطوط رئيسية هي بالاجمال عناصر الوعي السلفي أيضا : تطهير الدين، العودة إلى السنة، إصلاح « الأمة » (الخلافة). وهي بدورها ثلاثة محاور راسخة في الايديولوجية السلفية : الحاضر، الماضي، المستقبل. مع قابلية عامة، لها مرونتها الخاصة، لتشابك وتداخل وانفصال هذه العناصر بعضها عن البعض. فالحاضر بعبارة أخرى، كما كان في الوعي السلفي في بداية هذا القرن، كان مماثلا في مضمونه الديني والسياسي للاستعمار والتبعية والانحطاط والحماية.. الخ، أي مماثلا، واحيانا مماثلة مطلقة، لكل العوامل التي جعلت من الاسلام ــ بغض النظر عن القوى الاجتماعية التي حاولت ذلك أو أقدمت عليه ــ يكرس تقدم « الآخر » الغربي وتخلف « النحن » الاسلامي. ولذلك برز الماضي في صورته بما هو فترة انبعاث الدين ونقطة ارتكاز حاسمة في القضاء على تخلف « النحن » الاسلامي، والتعادل أو التفوق على « الآخر » الغربي. واللعبة بالطبع ليست بين الاسلام والمسيحية في الجوهر، بل بين السلفية والاستعمار كما حددنا ذلك من قبل. وعلى هذا النحو أصبح الماضي منطقيا (يحاول) تفسير الحاضر والجواب على المستقبل تفسيرا مستخلصا من الحاضر وجوابا مفترضا للمستقبل. ولذلك بقيت المعادلة في الفكر السلفي بالمغرب على نحو ما يلي :

ــ الحاضر + الانحطاط = العودة.
ــ الماضي + السلف = المستقبل.

وهي معادلة، إذا أردنا تحكيم منطق محمد الحبابي، كانت تعني أن الحاضر بما هو انحطاط مكتشفا من خلال تفوق الغرب، يستلزم بالضرورة العودة إلى الفكر النقدي، المبادر. وأن الماضي بما هو فكر نقدي مبادر (السلف الصالح) فيه ما يكفل الجواب عن الحاضر والمستقبل في آن واحد.

هذه معادلة عامة، ولكنها رئيسية. وكل ما تفرع عنها كان محكوما بها بدون ريب. وإذا كان تحديدنا لهذه المعادلة لم يأخذ بعين الاعتبار مختلف العناصر المكونة لها تاريخيا ودينيا، كما لم يهتم بتحديدها على النحو الذي تطورت عليه وأصبحت في واقع الأمر راهنة، فما ذلك إلا لأن الموضوع لا يهتم بدراسة السلفية كمفهوم في مظاهره الخاصة والعامة، بل يكتفي فقط — كما حاولنا — بالإشارة إلى « المنطق » الايديولوجي الداخلي الذي تحكم في صياغة الوعي السلفي في تجربة خاصة (المغرب). إلا أننا مع ذلك، لم نشر لحد الآن إلى أن المعادلة المرسومة فوق، كانت من اقتراح «النخبة» وذات طبيعة بورجوازية وطنية، وهي لذلك كانت تخفي في طياتها معادلة اجتماعية — سياسية أخرى يمكن تحديدها على النحو التالي :

— الاستعمار + الطرقية = التخلف.
— الاجتهاد + الشورى = التقدم.

ومع ذلك، فنحن لسنا أمام معادلتين متناقضتين بتاتا. بل كل ما حاولنا الوصول إليه هو ابراز الطابع الاجتماعي لوعي ديني، كان حصيلة تطور تاريخي، تمكنت قوى بورجوازية من ترجمته على صعيد المجتمع وفي إطار حركتها بالذات، من خلال التناقض الذي أحست به واختبرته في السياسة بالقمع الموجه ضدها، وفي الاقتصاد بالتبعية المفروضة عليها، وفي الاجتماع بالتضييق الذي عانت منه، وفي الدين والفكر والثقافة جميعا بالتشويه الذي عملت من أجله مخططات الاستعمار من خلال الظهير البربري أو التبشير المسيحي.. أو ما شابه ذلك.

ومعنى هذا أن مفاهيم السلفية كانت بصورة واضحة صياغة موضوعية للوعي البورجوازي في مرحلته التاريخية من خلال تناقضه السياسي — الوطني مع الامبريالية. ولم يكن هذا الوعي شديد الحساسية بالمطلق على هذه الوجهة فقط، بل عمل بجميع الوسائل الممكنة على تحقيقه في الممارسة الواقعية. ذلك ما دعت إليه القوى البورجوازية ويمكن أن نجده في مواقفها وبرامجها.. من خلال « المصادقة » على الاجتهاد في الدين، لأنه يفتح أمامها مجالًا واسعاً لتأويل مصالحها ومصالح المجتمع تأويلًا عصريا، أي نابعاً من الحاجات الملموسة والظروف الخاصة.. ومن خلال المطالبة بالديمقراطية في الحكم، لأن في ذلك سبيلًا لتحقيق السيادة الوطنية، ومن خلال التبشير بالخلافة أيضاً.

يظهر لنا إذن أن تحديد السلفية **كمفهوم** يقود بالضرورة إلى تحديد خصائصها الايديولوجية ودوافعها السياسية والاجتماعية **كمشروع**. وغاية ما في الأمر أن هذا التحديد ليس شرطياً ولا يجب أن يفهم كذلك. فهناك مستويات متداخلة لعلاقة المفهوم بمضمونه الاجتماعي. وبالإجمال فإن السلفية بما أنها انبثقت عن حركة تطور المجتمع بالأساس

واستجابت لواقع التحدي المفروض عليه كما وعته قوى بورجوازية وطنية.. كانت في التحليل الأخير تحمل في مفاهيمها كل روافد تلك الحركة وآفاق هذا الوعي.

ثانياً : السلفية في أسس جديدة : علال الفاسي

إن التحديد المذكور أعلاه، والذي أجملنا به عملية انتقال حركة التطور الواقعي الى الوعي الطبقي، أفادنا مبدئياً في توضيح السلفية كمفهوم أو مفاهيم، وبسط أمامنا عملية موضوعية تداخلت فيها المفاهيم مع دوافعها الاجتماعية والسياسية.

إلا أن الحديث في هذا الموضوع بالاجمال يجري بالأساس في ارتباط مع بنية طبقية، البورجوازية المتوسطة عمودها الفقري، ومع مُعَبِّر ايديولوجي هو علال الفاسي، استطاع بما كان له من دور ريادي على صعيد الفكر الديني والسياسي وغيرهما، تجسيد هذه البنية الطبقية في مقولات ايديولوجية ــ قد يكون لها بعض الاستقلال النسبي في حقلها الخاص ــ ولكنها وثيقة الارتباط بدوافعها السياسية ومصالحها الاقتصادية. بعبارة أخرى بكامل الشروط الذاتية والموضوعية التي جعلت تلك البنية ذات خصائص مستقلة نابعة من طموحات الطبقة الممثلة لها في فهمها الخاص والعام لواقعها وواقع المجتمع في الماضي والحاضر والمستقبل. ومعنى هذا أننا نتعامل ــ بهذه الصورة ــ مع البورجوازية المتوسطة انطلاقاً من ايديولوجيتها، ومع علال الفاسي كمعبر خاص عن هذه الايديولوجية.

لماذا نسمي علال الفاسي مُعَبِّراً خاصاً ؟.

هناك اعتبارات أولية نجملها على النحو التالي : فعلال الفاسي له موقع طبقي ينتسب تاريخياً وسياسياً إلى البورجوازية المتوسطة. الطبقة التي كما أشرنا من قبل كان لها نفوذ كبير في بعض المراحل التاريخية على صعيد التجارة الداخلية والشؤون السياسية والوضع الاجتماعي بالاجمال، بل وكانت طبقة تستفيد استفادة لا بأس بها من النشاط التجاري في مدن الداخل والسواحل. وتمكنت في بداية هذا القرن بالخصوص، من تكوين مراكز صغيرة ووسطى لها في أجهزة ودواليب الدولة، في المالية والجمارك، وكذا في تسويق المواد الانتاجية المحلية وبعض المواد الأوربية المصنعة. ولعل « الأسر » الفاسية التي توزعت في المراكز التجارية الكبرى بالمغرب (فاس، تطوان، القصر الكبير..) منذ فترة مبكرة من القرن السادس عشر على الأقل،، وكانت من الأسر النشيطة على هذا الصعيد التجاري، وتمكنت بواسطته منذ نهاية القرن 19 كما يقول محمد العلمي من « تكوين أوليغارشية ثقافية ودينية حقيقية » لها سيطرة هامة في المجالات الادارية والسياسية والثقافية. [38]

بيد أن المركز التجاري الذي بنته البورجوازية المتوسطة في ظروف المجتمع التقليدي المتخلف، وكان يستند إلى قاعدة اقتصادية ضعيفة غير منتجة في الغالب، لم يتمكن من الصمود طويلاً في وجه تزايد المد التجاري الأوربي وخصوصاً في أواخر القرن 19 وبداية القرن 20 كما فصلنا القول في ذلك مراراً. وما أن تمركزت المصالح الأوربية في البلاد حتى أصبح هذا

المركز يشهد تقهقراً ملحوظاً من جراء المنافسة النشيطة التي أحدثتها تلك المصالح بقدرتها الصناعية والمالية المتطورة، على تطويق الطموحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمختلف الطبقات الوطنية والبورجوازية المتوسطة في المقدمة. وهذا ما يفسر بالضبط تلك الحمية القوية التي ظهر بها نضال التجار والصناع والملاكين الصغار والمتوسطين، وخصوصاً بعد سنة 1920، للاحتجاج على المنافسة والنهب ونزع الملكية (كما حدث في الدار البيضاء في هذه الفترة بعد أن حاولت الادارة الفرنسية نزع ملكية بعض المواطنين لفائدة الشركات الأجنبية، وكما حدث أيضاً في فاس في نفس الفترة عندما حاولت الادارة المذكورة تحويل ماء نهر فاس لصالح الشركات والضيعات الأجنبية..)

فعلال الفاسي في هذا الاطار العام، (بما تربى عليه من قيم ومعارف واهتمامات، تمثلت الوسط البورجوازي وتفاعلت معه) كان في جميع الأحوال يحاول التعبير موضوعياً وذاتياً عن شواغل طبقية لها ارتباط وثيق بمصالح البورجوازي المتوسطة كطبقة ضعيفة ومقهورة، تعاني بمقادير مختلفة من نتائج السياسة الامبريالية في تجلياتها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية. زد على ذلك أن الوسط الوطني الذي ترعرع فيه [39] كان ذا حساسية مفرطة حيال كل مس بحقوقها الوطنية، لا على المستوى السياسي فحسب، بل وعلى المستوى الديني أيضاً. أما إذا أضفنا إلى ذلك الدور الديني ــ الثقافي الذي كان لأسرة علال الفاسي فيه مكانة مرموقة إن لم تكن « موروثة »، فإنه سيكون من السهل علينا تقدير النتائج الفورية التي فعلت فعلها في جعل الحساسية الوطنية المذكورة أعلاه موقفاً طبقياً بقدر ما يرمي إلى الحفاظ على دوره الديني ــ الثقافي، بقدر ما ينشد تجديد منطلقاته وترسيخ مبادئه والحيلولة دون تلاشيه. فالدور الديني ــ الثقافي هنا، كان يلعب جوهرياً دور الدفاع عن المطامح الوطنية في آخر المطاف.

وهنا لم يعمل علال الفاسي أيضاً، إلا على صياغة هذه الحساسية الوطنية، من منطلق ديني ــ سني. في قالب ايديولوجي بورجوازي. وهذا ما يجب أن يفهم على الأقل من قول عبد الكريم غلاب : « لقد وجد (يعني علال الفاسي) في عالم الفكر وفي مجتمع المغرب وفي بلاد العروبة والاسلام، وجد نوعاً من الوثنية الفكرية إن صح التعبير : فهم خاطىء للاسلام. ومجموعة من الخرافات والبدائيات تنتسب للعلم وتلتصق بالدين. وجمود عند نماذج من الكتب باسم الدراسة، وثقافة منحلة لا تنتسب للماضي المشرق للفكر الاسلامي ولا تستجيب لحاجيات العصر ولا ترفع مستوى الفكر ولا تفتح عيون الدارسين على حاضرهم (...) في وضع كهذا لا يمكن لمثقف كعلال أن يقف سلبياً من هذه الأوضاع. وقد ضرب بنفسه المثل ففتح عينيه على كتب الثائرين في الفكر الاسلامي من ابن خلدون وابن تيمية وابن القيم وجمال الدين ومحمد عبده وشكيب ثم أخذ يكتب ويحاضر ويبث الثورة الفكرية...»[40]

وعلى هذا الأساس بدأت تختمر عناصر الوعي الجديد ــ الذي توخى من السلفية بناء ايديولوجية للبورجوازية المتوسطة ــ الذي ساهم في فرز مصالح هذه القوى على صعيد المجتمع وساهم بالنتيجة في تعميم المعرفة بها على نطاق واسع. ويجب أن نقول أن ذلك الفرز وهذا

التعميم انطلقا في ظروفهما التاريخية في ارتباط أكيد مع مصلحة المجتمع في التطور وبناء على معارضة خصم عنيد هو الاستعمار بكل شروره.

والحق أن البورجوازية المتوسطة من خلال تبنيها للسلفية وجدت نفسها في الأخير تمثل دور الطليعة التاريخية : تدافع عن مصالحها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية — في دفاعها عن مصالح المجتمع ككل («الأمة»). ومن الواضح لذلك في أن مفهومها الايديولوجي للاسلام في هذا الإطار لعب دورامتوجّها وهاما.

من هذا المنظور حيثما يبدأ الدور الخاص لعلال الفاسي [41]، لقد قام من موقعه الطبقي، المشار إليه أعلاه، وظروف تكونه وفكره الديني والسياسي بالتعبير عن المصالح العامة للطبقة التي ينتمي إليها، وتكوين إزاء الاحداث والتطورات والقضايا الخاصة والعامة. بل إن اعتقاده في السلفية — كتأويل ديني وسياسي لذلك كله — لم يكن إلا لبلورة رؤية ايديولوجية تكون منسجمة إلى هذا الحد أو ذاك مع طبيعة المصالح الوطنية للبورجوازية المتوسطة. وسنحاول أن نرى كيف جاءت هذه العملية في خطوطها الكبرى.

يرى عبد الكريم غلاب أن «علال الفاسي وثلة من المناضلين من إخوانه كانوا متأثرين **إلى حد كبير** بالحركة السلفية التي تأثرت بالحركة الوهابية والتي تدعو إلى الرجوع بالاسلام إلى منابعه الأولى حتى يتخلص المسلمون **من طغيان الخرافة والفهم الخطىء للاسلام** (...) فالسلفية كانت تعني إذن الرجوع بالاسلام إلى منابعه الأولى. ولذلك فهي ترفض باسم الاسلام وعلى هدى منه كل **الانحرافات والتخلفات** التي علقت بعقول المسلمين. ثم هي ترفض باسم الاسلام وبهدى منه كل التدخل الاجنبي الاستعماري في شؤون المسلمين من الحكم السياسي والاداري حتى السيطرة الاقتصادية والاجتماعية..» [42] (التشديد مني). ويجب أن نعترف مقدماً أن هذا الرأي فيه تلخيص أمين لبعض مقولات علال الفاسي الفكرية ومنطلقاته السلفية. فهو إذ يربط تأثر الحركة السلفية بالمغرب بالحركة الوهابية في الحجاز، يصادق مبدئياً وضمنياً على الشروط العامة التي فجرت الحركة هنا وهناك، وجعلت من دعوتها الملحاحة للرجوع بالاسلام إلى منابعه الأولى، مجرد تأويل عصري ايديولوجي لتلك الشروط على جميع المستويات وفي جميع الأحوال. ولعله من المنطقي أن يكون هذا الرجوع فيه دعوة جديدة لبعث الاسلام كدين «وعقيدة ونظام سياسي واقتصادي واجتماعي» [43] بعد أن تمكنت منه الانحرافات والتخلفات بتعبير غلاب، وبعد أن أضحى غير قادر على استيعاب الطموحات الجديدة العصرية المرتبطة «بالنهضة» البورجوازية عموماً ونهضة البورجوازية المتوسطة في المغرب بالخصوص. ولا مجال هناك للاستغراب إذا عرفنا أن علال الفاسي كان — كما يقول غلاب — «يأسف لانحدار الخلافة الاسلامية إلى الهوة التي سقطت فيها، ويأسف للقضاء على الخلافة كجامعة كانت تربط بين المسلمين..»[44]. فالخلافة كنظام، بتعبير آخر، هي التجسيد الفعلي والمزيف في آن لهذه الطموحات في بعض «النزعات» السلفية، والسلفية كما تبلورت في المغرب على وجه الخصوص [45].

إلا أن النص المذكور لا يشير بوضوح إلى أن علال الفاسي كان يعتبر أن الحركة السلفية «لم تكن قاصرة على الدعوة ضدا على الخرافات، بل تجاوزتها إلى حث الشعب على العلم والدعوة إلى إصلاح شامل ومقاومة الجمود في كل فروع الحياة»[46]. وعدم الاشارة إلى هذه الناحية من توجهات علال يترك المسألة، كما يجب أن نفهم، منطمسة في جحر المفاهيم المثالية الضيقة، التي ترغب في تفسير السلفية كحركة تفسيرا دينيا صرفاً.

إن علال الفاسي إذن، سعياً منه وراء وضع أسس جديدة لمفهومه السلفي عن الاسلام قام بعدة حركات منسجمة في الظاهر :

الحركة الاولى ـــ الاعتقاد بوجود « قابلية فطرية » في المغرب «لقبول الحركات التي تطالب بالعودة للدين الصحيح والعقيدة السنية.» على اعتبار أن بساطة «هذه الدعوة ووضوح طابعها يتفق إلى حد بعيد مع سذاجة الصوفية المغربية وحب الطبيعة القومية للتأكد من دقائق الاشياء..» [47]

الحركة الثانية ـــ ربط هذه القابلية (كسذاجة صوفية) بما بشرت به الحركة الوهابية « وصدى الاستحسان الذي قوبلت به » في المغرب أيام السلطان اسماعيل أولا وفي عهد الحسن الأول انطلاقاً من الدور الذي قام به الشيخ السنوسي في هذا المجال.

الحركة الثالثة ـــ تأكيد التواصل الذي حدث بين الشيخ محمد عبده و « نخبة من المثقفين بالمغرب العربي» [48]. وعودة الشيخ أبي شعيب الدكالي من الشرق، فكان أن التف حوله «جماعة من الشباب النابغ يوزعون الكتب التي يطبعها السلفيون في مصر ..» بالاضافة إلى الدور الذي لعبه عبد الحفيظ «بفضل إظهار هذه المبادىء (مبادىء السلفية) وتأييدها.»

ولم تكن هذه الحركات إلا لوضع الاطار التاريخي والايديولوجي كما فهمه علال الفاسي وارتكز عليه لبناء فكره السلفي ومفاهيمه الايديولوجية عنه. الأمر الذي سهل عليه ربط هذا الفكر بواقع الحركة الاجتماعية، البورجوازية المتوسطة، التي كانت ترمي ـــ في الظروف المشار إليها سابقا ـــ إلى بناء مفهومها الطبقي عن العالم.

وعلى هذا المنوال لم تعد الحركة السلفية بباعثها الحنبلي تعمل على (تطهير الدين من الخرافات التي الصقت به والعودة إلى روح السنة المطهرة» فقط، بل والعودة إلى ذلك بهدف « تربية الشخصية الاسلامية على المبادىء التي جاء بها الاسلام بصفته المتكفل بصلاح الأمة في دينها ودنياها (..) واعدادها لتكون لها الخلافة في هذه الأرض» [49]، أي «حركة تتناول نواحي المجهود الفردي لصلاح المجتمع، تتطلب فتح الذهن البشري لقبول كل ما يلقى إليه من جديد وقياسه بمقياس المصلحة العامة لارجاع المجد العظيم الذي كان للسلف الصالح في حظيرة الايمان وحظيرة العمل.»[50] (التشديد مني). أي ما يعني بتعبير آخر أن السلفية انتقلت من السماء إلى الأرض، من الدين إلى المجتمع، وهكذا انشأ علال الفاسي يقول في سنة 1927 :[51]

« أبعد مرور الخمس عشرة ألعب   وألهو بلذات الحياة وأطرب
ولي نظر عال ونفس أبيّة   مقاماً على هام المجرة تطلب
وعندي آمال أريد بلوغهـا   تضيع إذا لاعبت دهري وتذهب
ولي أمة منكودة الحظ لم تجد   سبيلا إلى العيش الذي تتطلب
قضيت عليها زهر عمري تحسراً   فما ساغ لي طعم ولا لذ مشرب
ولا راق لي نوم إذا نمت ساعة   فإني على جمر الغضا أتقلب..»[52]

[التشديد مني]

السلفية، قراءة بورجوازية للديـن

إن المقطع الشعري السابق، يعد باعتبار غلاب باكورة انتاج علال، وهو في مضمونه العام يبدو مشحونا بطاقة واعية مذهلة (لاحظ على سبيل المثال : وعندي آمال ـــ ولي أمة منكودة ـــ على جمر الغضا أتقلب...) كانت في ظروفها تدل على يقظة مبكرة لم تكن شروطها متوفرة بالكامل إلا في الوسط البرجوازي الذي تربى فيه علال على «تقديس» المثل واحترام الدين...الخ. وقد ترك هذا الوسط آثاراً لا تمحى على فكر علال ونفسيته [53]،تمكنت من توجيهه وهو لم يبلغ بعد عشرين ربيعا، توجيها له معناه الابرز في فهم الاسلام على العموم وتحديد موقف منه على الخصوص. وإذا كنا لا نستطيع الجزم بأن هذه الاثار كانت حاسمة في ذلك إلى النهاية، فإننا مع ذلك لا نستطيع غض الطرف عن دورها الأكيد، حين وجدت لها في الظروف المناسبة والقضايا المتوفرة، ما يبررها موضوعيا وذاتيا. وكل ما نستطيع قوله هنا هو أن الوسط البورجوازي كان دوره مكشوفا في تقنين مفهوم علال عن الدين والسلفية. الشيء الذي طبع هذا المفهوم بتوجه مثالي ظاهر، أوضحه علال الفاسي بقوله : « الفكر الديني (...) حاسة نستطيع أن نميز بها بين الخير والشر، ونوافق بها على الطبيعة والجمال، ولذلك فهي من أهم المقاييس التي يجب **أن تصحبنا في اختيارنا للافكار واعتمادنا للنظريات.**» [54] [التشديد مني].

فالسلفية من هذه الوجهة، عند علال، لم تكن رؤية مثالية وذاتية لواقع الاسلام في التاريخ الماضي فحسب، بل وتوجيها دينيا لمضمون تلك السلفية أيضا. ومن هنا نشأ التداخل في فكر علال بين الاسلام كنظام والدين **كعقيدة**. بين السلفية **كإديولوجيا**والفكر الديني كتأويل. الأمر الذي جعله يقول في توضيحه الخاص بهذا التداخل بأن : «قضية الدين هي مسألة المسائل في العالم أو هي لا شيء بالنسبة إليه. أي إما أن تكون هي الفكرة المالكة لكل الشؤون وإما ألا تكون بالمرة» [55] فالدين بهذا المعنى ليس منطلقا لاختيار الأفكار واعتماد النظريات فقط، ولكنه أيضا «جوهر» من طبيعة الأشياء، قائم فيها ومحدِّد شامل لها. ولهذا الأمر كانت السلفية منظومة ايديولوجية تقوم «جوهريا» على الدين لتفسير الاسلام في حد ذاته من جهة (الماضي) وتفسير الاسلام **من موقع** الظروف المحيطة به ـــ وهي كثيرة ومتشابكة ـــ كما **فهمها** علال في الربع الاول من هذا القرن وفيما بعد أيضا (الحاضر) من جهة أخرى، وتفسير الاسلام أخيرا للجواب على ما يطرحه هذا **الموقع** من ضرورات ومهام (المستقبل).

وهكذا، إذا كان الاسلام في **الماضي** كما يحدد علال نفسه «ثورة عقلية وروحية واجتماعية على الوثنية العربية ونظام الارستقراطية التجارية ودعوة إلى تحسين المجتمع العربي عن طريق التحرر من الطغيان والايمان بوحدة الاله والاستماع لصوت العقل والاهتداء بهدي العلماء» [56].. فإنه يصبح في **الحاضر** موجها «لاصلاح حالتنا وتحرير أمتنا من عبث الذين يعبدونها الخرافات والأوهام، وانقاذها من كثير من التقاليد البالية التي تمنعها من التقدم والرقي وتحول بين عقلها وبين التفتح على أسرار الكون ومعالم الايمان وتمنعها من تغيير ذهنيتها ثم مقاومة كل ارستقراطية قائمة على سيطرة المال وعبادة المادة..» [57].. لكي يعمل في **المستقبل** على «التطلع دائما إلى كل جديد من شأنه أن يحسن حال الوسط الاسلامي أو يرفع من شأن أفراده أو ليساعد على تثبيت رسالته الخالدة..»[58].

ليس الأمر كما يجب أن نفهم، مجرد مماثلة سطحية قائمة على تناظر مفترض أو **حقيقي بين طبيعة الماضي وواقع الحاضر وآفاق المستقبل**، رغم ما يبدو من أن علال الفاسي حاول أن يقوم بذلك في الظاهر. بل إن الفكرة الأساسية التي تحكم الترابط الحاصل بين الدور الذي يمكن أن يلعبه الاسلام (من وجهة نظر دينية) في التاريخ المطلق (الماضي، الحاضر، المستقبل) هي مل يسميه علال: «الثورة على المجتمع الفاسد وتحرير العقل من سيطرة أي طغيان ينومه» **كنقطة البداية**في الفكر الاسلامي، أو المبدأ الذي تلتقي عنده سائر الغايات وتتركز فيه كل الاتجاهات..[59]. وعلال الفاسي في ذلك يعتقد إنه أخذ على الذين كتبوا عن الاسلام («من الغربيين أو ممن دافعوا عنه من المسلمين») عدم التنبه إلى تلك «النقطة العميقة». **الثورة على المجتمع الفاسد وتحرير العقل**. معلمان رئيسيان للبحث السلفي في الاسلام (كما كان في الماضي وكما يجب أن يتطور حاضرا ومستقبلا). هذا هو منطق علال الفاسي، الفكري والسياسي، وفيه يمكن جماع الوعي الطبقي الذي حدد رؤيته له.

لم يفطن علال الفاسي **لضرورة التحديد السلفي للاسلام** ــ كجوهر مطلق ــ إلا في مجال ممارسته الاجتماعية والفكرية. ولقد أشرنا من قبل إلى أن علال الفاسي كان يومئذ في قلب حركة اجتماعية لها مطامحها السياسية والاقتصادية والاجتماعية الخاصة. بل وكان فوق ذلك يعيش في وسط فيه من المؤهلات المعرفية مايضمن توجيه وعيه توجيها مدروسا نابعا بالضبط من المصالح العامة لذلك الوسط ومعبرا عنها. وفيما كانت الطبقة الاجتماعية تكافح من أجل فرز واقعها بما له من معالم، وتتهيأ للنضال السياسي في مواجهة الاستعمار المباشر وظروف الاستغلال والقمع المفروضة على المجتمع وعليها.. كان علال الفاسي يكون له في حدود في هذا الفرز اهتمامات فكرية عبرت عن نفسها في البداية تعبيرا غامضاً وفضفاضاً، ثم تحولت عنه إلى التعبير السياسي المباشر. وذلك تبعاً لتطور الظروف السياسية وأوضاع الصراع والتناقض في المجتمع والبلاد.

ولعل الأمر الهام هو أن علال الفاسي، سواء في موقفه من الاسلام أو في رؤيته للفكر الديني أو لغيره من المجالات، كان ذا حصافة سياسية نابهة لم تكن لغيره من الذين حاولوا معالجة الاسلام معالجة عصرية (في المغرب) قبل بروزه هو كمفكر ومناضل سياسي نشيط.

فأبوشعيب الدكالي، رغم أن معارفه العلمية والفكرية تكونت تاريخياً في محيط كانت السلفية فيه متبلورة إلى هذا الحد أو ذاك (الشرق، مع جمال الدين وعبده..)، بقي إلى يوم وفاته (1937) موظفاً «مخزنياً»، له رؤية اسلامية متطورة، ولكنها منفصلة عن النطاق البورجوازي الذي كان مرشحاً لاستيعاب السلفية بقابلية مفهومة. كما أن الشيخ محمد بن العربي العلوي ــ بالرغم من أن علال الفاسي يقر بأنه تتلمذ عليه ولعب دوراً مباشراً في تكوينه السلفي ــ يتخط بدوره حدود اختصاصه كعالم، ولم يبرز في الدعاية السلفية إلا كمرشد..الخ[60].

وبالاجمال فقد كانت الظروف ممهدة نسبيا لكي يستخلص علال الفاسي امكانية الاستمرار في إطار الاسلام سلفيا على منوال جديد فيه من الدوافع الطبقية والسياسية ما يجعلنا نسميه استمراراً نقدياً.

من هنا تبدأ قراءة علال الفاسي للاسلام : أي من الممارسة الاجتماعية بإغراضها الخاصة والعامة، ومن الوعي البورجوازي المبكر، وأخيراً من واقع الاسلام نفسه كما كان في مرحلته (منذ 1900 على الأقل) وفي ارتباطه بالمسلمين وتفاعله ــ أو عدم تفاعله ــ مع حاجياتهم العصرية وشؤون حياتهم اليومية. (بعبارة أخرى من الطبقة وتطلعاتها وفكرها الديني والسياسي ومن واقع المجتمع وتناقضاته وعلاقاته.)

فعلال الفاسي ، إذن،لم يكتشف في الاسلام «ثورته» على المجتمع الفاسد، إلا من خلال «فساد» الظروف العامة المحيطة بالمجتمع المغربي. كما أنه لم يكتشف في الاسلام دعوته إلى «تحرير العقل»، إلا لأن العقل بالمعنى الفلسفي (الفكر المبادر النقدي بتعبير محمد الحبابي) كان قد توارى وراء حجب كثيفة من الأضاليل والخرافات (= الانحطاط)؛ الأمر الذي هيأه موضوعياً لاستقبال ترهات غريبة عنه ــ في اعتقاد علال ــ كانت من حاصل دعاية واسعة ساهم فيها التبشير المسيحي، الطرقيون، وربما بعض رجال الدين أنفسهم أو بعض المترمتين منهم على الأقل، كل بقسط معين. وإذا كان علال الفاسي قد برز من خلال هذا الاكتشاف المزدوج محرضاً سياسياً وايديولوجياً نشيطاً (= دروسه في القرويين في أواخر العشرينات) وأعطى لنفسه فيه صلاحية الحديث باسم «جوهر» الاسلام عن السلفية ــ السلفية الجديدة كما أصر على تسميتها ــ ، فما ذلك بالطبع إلا لأن نظرته هو الى الاسلام كانت تختلف عن نظرات غيره، بل وتفوقت عنهم في ذلك أي أنها نظرة رأت في الاسلام ما تبرر به شروط التغلب على الواقع الطبقي المتردي للمجتمع وعلى واقع «انحطاطه» وتخلفه بوجه العموم.

وهكذا جاء علال الفاسي ليقول : «يجب على فكرنا الاسلامي أن يتجه اليوم قبل كل شيء إلى **إصلاح حالتنا وتحرير أمتنا** من عبث الذين يعبدونها للخرافات **والأوهام وانقاذها من كثير من التقاليد البالية التي تمنعها من التقدم والرقي** (...) وتمنعها من **تغيير ذهنيتها** التي تكونت تدريجيا في عهد **الانحطاط الأخير** وتكيفها على الصفة التي تقتضيها **روح العصر ومقومات العهد الجديد**..»[61] (التشديد مني) فلننظر إذن كيف أن الاصلاح والتحرير

والانقاذ والتغيير وروح العصر والعهد الجديد ــ وكلها كلمات ذات مضمون تقدمي ــ تكتسب على أرضية الواقع الاجتماعي المطروح تغييره بالاسلام كسلفية، صفات طبقية بالمعنى، وأشكالًا ايديولوجية واضحة إلى هذا الحد أو ذاك. فماذا يعني اصلاح حالتنا وتحرير أمتنا في نهاية المطاف ؟ وما المعنى العميق لانقاذ «الأمة» من عبث التقاليد البالية ؟ ...الخ. واليقين أن أسئلة من هذا النوع كانت بوضوح من نتائج التجربة التي خبر علال أحوالها على صعيد المجتمع وفي « قلب » شؤون الطبقية الاجتماعية التي ينتمي إليها بالذات. **إنها أسئلة لمعرفة الاسلام وبالنتيجة للجواب عن واقع التطور جوابا سلفيا**.ولقد كان الجواب السلفي ــ بما أنه يقصد من العودة الى الاسلام عودة الى «المقومات التي تكفل التطور» ــ يقتضي وضع المشكلة الاجتماعية والطبقية في قلب الفكر الاسلامي كفكر «انساني» على غرار الفكر البورجوازي كما تبلور في أوربا منذ القرن السابع عشر، فكر النهضة الاوربية. وهذه ليست مماثلة مقصودة مطروحة في اسهامات علال عن وعي فقط، بل إنها نابعة من قناعة دينية راسخة لديه أيضا، عبَّر عنها في السابق بقوله «نقطة البداية» كمبدأ أساسي «تلتقي عنده سائر الغايات وتتركز فيه كل الاتجاهات..» [62].

إننا إذن أمام شيء يلزم تسميته بـ «المركزية الاسلامية» كما فهمت سلفيا. وكان من الطبيعي، بما أنها كذلك، أن تعلن توجهها إلى الدعوة الانسانية من منظور ديني لغرض تعميم هذا المنظور على صعيد «البشرية» جمعاء، تحقيقاً لقولها بجوهر الاسلام المطلق (الثورة، تحرير العقل.) وهذا ما عبر عنه علال الفاسي بقوله : «إن الفكر الاسلامي عمل لخدمة الانسانية جمعاء بالدعوة إلى التحرير الشامل وعدم الاعتراف لأحد بواسطة غير طبيعية بين الخالق والمخلوقين» وقاده إلى خلاصة بارزة حددها في العمل على مواصلة «الكفاح لينتصر هذا التحرير المقدس ولتعم الانسانية جمعاء روحانية الاطمئنان للعقل والايمان بالاستقلال في النظر والسلوك.»[63]. فلم يعد الاسلام بما هو ثورة دائمة وتحرر مستمر للعقل عند علال، ديناً للمسلمين ولمن دخل عن طواعية واقتناع فيه، بل دين البشرية جمعاء. فهذه «النظرة إلى الفكر الاسلامي ودعوته العامة تجعلنا نتجه بوضوح كامل إلى انسانية صادقة تتلمس الخير من الجميع لفائدة الكل» [64]

إن «المركزية الاسلامية» كنظرة وحيدة الجانب ــ دينية للتطور، هي التي تبرر أيضاً قول علال الفاسي بأن الطابع المميز للديانة الاسلامية «هو بناؤها على أصول صالحة **لكل الطبقات ولكل العصور ومختلف البقاع**..»[65] (التشديد مني). فعلال الفاسي لا يخاف من التعميم، لأنه على اقتناع ديني راسخ بأن ما يبشر به **هو المطلق** بحدّ ذاته ــ فهذه قراءة تاريخية واعية لأبعد معاني الوعي السياسي والطبقي، كان غرضها الرئيسي هو بناء أساس متين للسلفية، لم يكن لها في المغرب، من خلال اعادة اكتشاف «جواهر» الفكر الاسلامي، والدعاية لها على نطاق واسع «كجواهر» فكرية بورجوازية في نفس الوقت. لقد لمس علال الفاسي بتعبير آخر ما رآه يشكل أساس دعوته السلفية، مفاتيح التفسير الديني المطلق لجميع الظواهر الموجودة، ومن ثم سهل عليه التقدم بخطوات سريعة نحو استخلاص المعاني الدالة من

الاساس المذكور، وقياسها على جميع ما يصلح لها. وهكذا أيضا راح يصنع المقدمات الأولية، النظرية، للتبشير : فالاسلام دعوته حركة دائمة، وهذه الحركة الدائمة جزء من فكره الذي إذا ما سرى في مجتمع ما كان باعثاً قوياً له على النظر وإعمال الفكر والعقل «والعمل التقدمي الدائب». وأن الفكر الاسلامي يوجب على معتنقيه النظر والتبصر والاعتبار بتقلبات الزمن والبحث المستمر «عن اتجاهات الحياة». مبرزاً في النهاية أن «هذه الروح التقدمية العظيمة» هي التي استطاع «أسلافنا أن يبنوا (بها) الحضارة الاسلامية» [66]

والواقع أن المقدمات النظرية التبشيرية هذه، كانت تسعى إلى وضع الاسلام ــ كما فهمه علال الفاسي بالسلفية ــ **في مركز مطلق**، يصلح **مرجعاً** نهائياً للمقارنة، بشمولية مبادئه واطلاقية أحكامه وسعادة معتنقيه أيضاً. وهذا ما حصل عندما انبرى علال الفاسي يقارن بين الاسلام والاشتراكية، وكذا حين أقام حججاً مختلفة للتدليل على اللقاءات الحاصلة بين الاسلام واليسار الاوربي [67].

إلا أن التقدم في بحث هذا المستوى يتطلب بالضرورة تقديم شروح أولية لأبرز مميزات السلفية.

يلاحظ القارىء أننا قمنا، في الطرح السابق، بالاشارة إلى أن شروح علال الفاسي حول الاسلام كانت انطلاقاً من السلفية كعودة للاصول. إلا أننا لم نحدد بعد أن العودة إلى الاصول ــ والأصول نفسها ــ ليست معطيات وحقائق علمية ثابتة لا تقبل الاختلاف، بل هي عناصر دينية، مبادىء اسلامية قابلة للاختلاف والتأويل **حسب طبيعة ودوافع العودة إلى الماضي كحقل ايديولوجي**. ومن هنا يجب أن نقول إن النظرة السلفية عند علال لا يمكن فصلها عن الدوافع السياسية والايديولوجية التي تحكمت في صياغتها. ومن ثم فعودته إلى مصادر «السلف الصالح»، **إلى الماضي**، كانت عودة محكومة **بالحاضر** في الاتجاه العام. وهو ما قال عنه بأسلوبه الواضح : «السلفية تمتاز في عالم الحضارة **بالتمرد** على **الحاضر والاستنجاد بالماضي**، لاكتساب الطاقة الحرارية التي تنقل المجتمع الجامد إلى **السير** نحو **مستقبله**»[68] (التشديد مني) ــ فالمثلث المعهود في الطرح (الماضي، والحاضر، والمستقبل) يظهر وكأنه يقف هنا على عنصر حاضر ــ غائب : **المجتمع**. وما التمرد على الحاضر والاستنجاد بالماضي والسير نحو المستقبل، إلا لهدف محدد ملموس هو **النهوض** بهذا المجتمع، وما مفهوم النهوض بطبيعة الحال إلا من حاصل وعي سياسي ــ طبقي في النهاية.

فالميزة الأولى في السلفية، كما يرى علال، هي وعي حاضر المجتمع من خلال ماضيه للنهوض به مستقبلا. وهي ميزة رئيسية وعامة، تخفي في طياتها جملة اعتبارات : فهي أولا نظرة «أصيلة» للدين الاسلامي، النظرة الوحيدة التي ادعت لنفسها موقف البحث عن إسلام صافٍ، ورفضت كل التحولات التي طرأت عليه.. وهي ثانياً نظرة **تحررت** من الجمود وانطلقت لتعيد البحث والنظر في المصادر والبواعث الدخيلة، التي عملت على تركيز الجمود. وهي ثالثة نظرة **اجتهادية**، أي ترمي الى فتح باب الاجتهاد الاسلامي مجدداً والاقرار به لتأويل الضرورات العصرية بما يناسبها دينياً. وقد لخص علال الفاسي هذه الاعتبارات بقوله : إنها

«سلفية متحررة من الجمود والجحود وثائرة ضد الواقع وعاملة على تغييره لبناء حياة وطنية سليمة» منبثقة عن «الفكر الاسلامي المومن بالدين والمتحرر من أثقال عصور الانحطاط، والذي كان له فضل بعث العالم الاسلامي وتعبئته للكفاح والتحرر.»[69]

إن مميزات السلفية هذه ــ كما يجب أن نلاحظ ــ ليست شيئاً مستقلًا بالطبع عما سميناه « جواهر » الفكر الاسلامي،أي **الثورة والتحرر**، كما استخلصها علال من خلال فهمه لنقطة البداية فيه. **ولكنها بمعنى آخر عناصر ايديولوجية فيها حديث غائب ــ اذا جاز القول ــ عن بنية طبقية ومصالح اقتصادية وسياسية واجتماعية ــ إنها بكلام آخر تجليات « المركزية الاسلامية » في الايديولوجية البورجوازية كما شرحها علال الفاسي شرحاً سلفياً متقدماً ووطنياً في نفس الوقت.** ولعل مميزات السلفية هذه هي التي سهلت عملية المقارنة بين الاسلام **كدين** والاشتراكية **كنظام**، في وعي الفاسي. وهي التي رجحت لديه أيضاً ضرورة السير بعيداً في تحديد مختلف اللقاءات الممكنة مع « اليسار الأوربي » كما سماه. علماً بأن الجوهر في هذه المقارنة هو مضمون الاسلام « كجواهر » (كما فهمه علال الفاسي) أي الثورة وتحرير العقل[70].

من هذه الزاوية قام علال الفاسي ببحث مسألة « الالتقاء مع الاشتراكيات » معتبراً في البدء أن الفكرة المحورية في أطروحته هي أن اشتراكية الاسلام « تقوم على وسائل العلاج لأدواء المجتمع العامة، ولا تتم إلا بالتعاون على ما فيه الصالح العام ونبذ ما عداه..»[71]. فالمجتمع مرة أخرى هو الذي يحدد ويعمل في تحديده على فهم الاشتراكية، علماً بأن هذا المجتمع (الموضوع) يُعاني في تصورات علال من معضلات جمة (اقتصادية واجتماعية وغير ذلك) ترتبت عن تخلفه وانحطاطه وكذا بانحطاط دور الاسلام فيه (بما هو في الأصل ثورة وتحرير للعقل). ولما كانت « الاشتراكية » هي الدعوة العصرية التي تكفل الجواب عن هذه المعضلات، وتساهم ــ اذا لم تكن تنفرد ــ بتقديم حلول ناجحة لها، فقد ارتضى علال، بصورة واعية، ضرورة تطويع الاسلام للاشتراكية (كجواب)، والسلفية، ضمنياً، هي التي تخدم هذا التطويع بمنطقها الايديولوجي وبعثها النقدي للاسلام.

من هنا أصبح علال يرى في « الاشتراكية » نواة الاسلام، عنها تفرعت أحكام ومعاملات وتوجيهات. وهذا سر المماثلة فيما أقدم عليه. وعلى هذا الطريق لم يكن بمقدور علال إلا أن يترجم فهمه (هو) للاشتراكية، كما كان على الدوام يترجم فهمه (هو) للاسلام (= السلفية). ومن ثم خلص في مجال تحديد نقط « الالتقاء » مع « الاشتراكيات » الى العناصر الآتية :

ــ **مبدأ التضامن العام**، الذي أوجب فيه الاسلام « مسؤولية كل جماعة مباشرة عمن يقتلهم الجوع، وجعل ذلك مسؤولية جنائية »[72].

ــ **رفض مبدأ تكديس الأموال** و« وجود فئة خاصة تمتاز بوفرة ثرائها مقابل جماعة أخرى فقيرة »[73].

ــ **ملكية الدولة** في تصريف مدخولاتها على الصفة « التي ترى فيها حفظاً للتوازن بين فئات الأمة حتى لا تكون طبقة غنية وأخرى فقيرة..».

ــ **منع الربا لمنع الاحتكار** و« ترخيص البيع والمعاملة الضرورية للحياة ».

ــ **تقرير الضمان الاجتماعي** « لكل عاجز أو محروم ».

ــ **منع الاحتكار** « لضرورات الحياة ».

ــ **حصر الملكية** « المباحة » في غير ما يتوقف عليه الجميع. فلا ملك لأحد على الماء والكلأ والحطب وكل ما هو موزون، وهي المعادن والوقود والسوائل والغابات والمراعي العامة..»[79].

إن هذه العناصر، رئيسية واجمالية، هي التي تمثل في اعتقاد علال الأرضية المشتركة بين الاسلام و« الاشتراكيات ». وقد تعرضت هذه الأرضية بشكل عام، وكما هو واضح، إلى المشكلة الاجتماعية فجاوبت عليها بالتضامن والضمان الاجتماعي، وإلى المشكلة الاقتصادية فرأت لحلها إقرار منع الربا لمنع الاحتكار ورفض مبدأ تكديس الأموال وحصر الملكية.. الى آخره. وبالاجمال فقد تعرضت لمجموعة من الأسس حددها علال بقوله : (حكم شوري مقيد، وشريعة سماوية حق، ونظام لا ضرر فيه ولا ضرار، وعدالة اجتماعية تضمن القوت ووسائل كسبه للجميع، وعقل مفتوح، وايمان بالله الذي هدى لكل ذلك).

إلا أن هذه الأرضية، وهي مفيدة بشكل عام في توضيح مختلف الجوانب التي حواها الاسلام لمعالجة قضايا عصره، لا يمكن أن تكون في التحليل الأخير سوى **طريق إسلامي ــ كما فهم سلفياً ــ إلى « الاشتراكية الديمقراطية »**. واذا كان من غير المناسب الدخول هنا في تفسير هذا الطرح من جميع جوانبه، لأن ذلك يخرج بنا عن الموضوع، فلا بد من القول بعبارات مختصرة، أن الارضية كانت **مبدئياً** محاولة لاستخلاص أحكام الاسلام بطريقة سلفية. بيد أن هذه الطريقة لم توفق في بحث معاني وطبيعة الاشتراكية المطروح مقاربتها **بالاحكام** الاسلامية. ومعنى هذا أن علال الفاسي تحايل على اصطلاح معاصر فيه من الغموض ما يشي باللاتحديد والهلامية، لكي يبرر ما يدور عليه بحثه في السلفية.

اذا كان التعامل مع الاشتراكية في مجال المقاربة المذكورة مع الاسلام، قد تم بصورة واضحة انطلاقاً من الفهم الايديولوجي لكليهما، وانتهى الى شيء جديد غير موثوق ألا وهو الطريق الاسلامي الى الاشتراكية الديمقراطية، فإن فهم مواقف اليسار الأوربي بقي فهماً سياسياً، له دوافع مستقلة نسبياً عن الدوافع التي حكمت الفهم الايديولوجي. وهذا الاختلاف النسبي ناشيء عن كون اليسار الأوربي هو **توصيف سياسي** في المقام الأول **لحركة اجتماعية**. بينما كانت الاشتراكية **توصيفاً ايديولوجياً لنظام اقتصادي** في الجوهر. ولذلك بقي تعامل علال الفاسي مع اليسار المذكور تعاملاً لا يخرج عن المبادىء العامة والتصورات الجاهزة. ولذلك ايضاً اكتفى بإعلان قبوله باليسار حينما « يكفر الرهبان والكهنة ويريد أن يترك الدين قضية إيمان بين العبد وبين ربه » وحينما يندد « بالفيودالية وسيطرة طبقة على أخرى » وحينما يعطي

للعلم « الدرجة الرفيعة وينيط به وبنتائجه أسباب التقدم في الحياة » وحينا يدعو إلى « امتاع الجميع بوسائل الانتاج عن طريق تأميمها » وكذا « محو الطبقات وجعل الناس طبقة واحدة » !، مروراً بموقف اليسار هذا من مقاومة الاستعمار ومناداته للسلام وتنديده بالحرب... الخ[75]. إلا أن هذا القبول كان في حقيقة الأمر بمثابة « تاكتيك » مناور لإعلان الاختلاف الجوهري الذي يلغي موضوعياً كل ما سبق. وهو ما يظهر في اختلاف علال مع التيار المذكور في :

1 = « حينا يتخذ ردود فعله التاريخية ضد الكهنوت قواعد مسلمة يريد أن يفرضها على كل المجتمعات ».

2 = « حينا يتخذ من دعوته الصالحة سبباً للانعزال عن بقية الأمة أو المجموعة الانسانية ».

إنه اختلاف هام في الموقف من **الدين والطبقة** بتعبير آخر. وذلك ما يوضح لماذا أصر علال الفاسي على القول بصورة قاطعة « اننا نعتبر رد **الحقيقة الدينية** الى نصابها عندنا وعند غيرنا، جزء من هذه الرسالة التي هي وطنيتنا وانسانيتنا ». بل ويوضح لماذا أصر علال على القول بدون مواربة، وفي نفس الاتجاه، بأن رد الحقيقة الدينية إلى نصابها « هي التي دفعتنا في بدء نهضتنا لنقوم بدعوة **سلفية مومنة وهي التي أوصلتنا الى الوطنية الحق** »[76].

إن لعبة الاتفاق والاختلاف محبوكة إذن، وتقود بالضرورة ــ بما أن الموقف من الدين هو المنطلق والتأكيد على الطبقة هو الهدف ــ إلى فراغ طويل، فلا مقاربة الاسلام مع الاشتراكية قادت الى اشتراكية بعينها، تاريخياً وطبقياً، ولا الاتفاق مع اليسار قاد الى اتفاق مع منطلقاته. وما ذلك بالطبع إلا لأن الموقف السلفي، بما هو تفسير ايديولوجي للدين الاسلامي، كانت لسطوته على المقاربة، الحكم النهائي والفاصل.

وهذا ما يقودنا إلى القول من جديد بأن تحديد « نقطة البداية » في الاسلام (بما هو ثورة وتحرير للعقل) كان يعني من الناحية السلفية رسم **توجيه جديد**، له ملامحه الخاصة، لا يمكن أن يكون ــ في حد ذاته ــ إلا السلفية بعينها كعودة للماضي لأجل الجواب على معضلات المجتمع في الحاضر، وطرح أسباب النهوض به في المستقبل. **لقد كان الأمر في الأخير متعلقاً بايديولوجية لها طبيعتها الخاصة تعبر عن طبقة لها أوضاعها الخاصة أيضا : نعني السلفية والبورجوازية المتوسطة (في المغرب).**

فهذه الخلاصة، هي التي يمكن لها أن تربطها من جديد بما انطلقنا منه، وتفرعنا في بحثه، ومعنى ذلك كما يجب أن نستخلص : أن الوسط البورجوازي هو الذي حدد وعي علال الفاسي في مجال الفكر الاسلامي[77]، وهو الذي كان وراء الخلاصة الذكية التي توصل إليها في مسيرة بحثه السلفي في الاسلام. نقصد : الثورة وتحرير العقل.

ولكن هذه الخلاصة أيضاً لم تكن في شروطها التاريخية بعيدة عن الواقع الطبقي العام للبورجوازية المتوسطة في المغرب **كطبقة ناهضة سياسياً وايديولوجياً** من جهة، **وضعيفة**

ومقموعة وخاضعة لمزاحمة قوية من جهة أخرى. وقد تبلورت في حدود هذا الواقع عدة مصالح: تثوير الوعي الاسلامي والقيام بتوجيه ديني جديد يراعي مجمل التطورات والأوضاع المحيطة بهذا الوعي في بنية المجتمع وعلاقاته وعلى صعيد الافراد وسلوكهم في محاولة لاحداث تغيير ما في الذهنية والعادات والأفهام. (وتكوين المدارس الحرة ونشر التعليم العربي والديني بدور كبير في هذا المجال). ثم نشر الايديولوجية السلفية، بما هي « رؤية ــ صافية » للدين، وتحمل في مضمونها طبيعة الوعي البورجوازي ــ الوطني الذي كان يهمه احداث التغيير المذكور، وذلك للجواب على تردي الظروف المادية التي عليها الطبقة والمجتمع. وكل هذا في صياغة متقدمة تدعو إلى التحرر واستخدام العقل وفتح باب الاجتهاد والحث على المبادرة، وما إلى ذلك. ومقاربة الاشتراكية بالاسلام في هذا الاطار، لم تكن لهذا الغرض فقط، بل ولتطويق المدلول الذي للاشتراكية في الوقت الحاضر، وتحجيم دلالاته الموضوعية على الطريقة السلفية.[78]

السّلفية، مواجهة سلمية للاستعمار

إن قراءة علال للدين الاسلامي قراءة بورجوازية قادته مبدئياً إلى تبني نزعة « انسانية » وقد اشرنا من قبل إلى طابع هذه النزعة فاعتبرناه دينياً، أي يقوم على افتراض مطلق بصلاحية الدين الاسلامي لكل الأزمان والعصور ولكل الطبقات. وقد انطلق علال الفاسي في نقده للاستعمار من هذا المبدأ بالذات، بل انه حشد له ما يكفي من المبررات زادت من توضيح أبعاده الدينية. فهو يقول : « لاشك أن كل التحليلات التي يمكن أن يقوم بها فيلسوف التاريخ، تصل الى نقطة أساسية هي **حب الملكية**، حب التسلط على الأشياء وفي سبيلها على الناس. **فمن عهد الشيوعية البدائية إلى عهد الاسترقاق فعهد الفيودالية إلى عصر الرأسمالية الاستعمارية، نجد الوازع المتحكم في الأمم والشعوب هو حب السيطرة من اجل التملك. لقد طغت هذه الفكرة إلى أن خرجت عن حيز نزعة الملكية الطبيعية والضرورية، إلى حيز التوسع** على حساب الآخرين »[79] [التشديد مني]. ومن ثم « فإن الايمان بأن الله خلق لنا ما في الأرض جميعاً وسخر لنا الشمس والقمر، ولئن فضل بيننا فهو قادر على جمعنا، يجعلنا نترفع عن الفوارق المصطنعة التي أوجدها الانسان لظلم أخيه الانسان »[80].

فالعملية تجري إذن كما هو واضح في حدود مرسومة : المبتدأ حب الملكية وتجاوز الملكية الطبيعية الضرورية. والمنتهى في الايمان بأن ما خلق الله هو ــ بإيجاز ــ متاع الجميع. ولم تنشأ فكرة الاستعمار في إطار هذا التحليل إلا حين تجاوز التملك حدوده الطبيعية الضرورية، وأيضاً حين ضعف الايمان بمشاعية الأرض والطبيعة بين البشر. ومع ذلك فالتحليل سيظل ناقصاً ما لم يوظف، كما فعل علال نفسه، في اطار دعوة جديدة للتآخي ترمي الى تجاوز (الترفع عند علال) « الفوارق المصطنعة » التي ابتدعها الانسان لظلم أخيه الانسان.

فالاستعمار في اعتقاد علال ليس إلا آفة من هذه الآفات[81] نتج عن الرأسمالية[82] بمثل ما نتجت هذه عن « التطاحن الطبقي بين البورجوازية والارستقراطية في الغرب ».

والارستقراطية نفسها ما هي إلا « نتيجة التسلط الذي أوصل إليه المال وعهد الاسترقاق »[83] وهكذا... بالطبع لا مجال هناك للحديث عن حركة تاريخية دائرية، فذلك لن يقود بأي معنى إلى أي شيء. فالواقع كما رسمه علال لكي يضع الاستعمار في موضع منه، انطلق من **نقطة حب الملكية والتملك** ـــ وهي بعد ليست آفة إلا حين تزيغ عن حدودها الطبيعية والضرورية ـــ ليصل إلى **نقطة الايمان**. ومن هذا المنطلق وفيه عالج الاستعمار وحاول، بناء عليه، أن يقترح الحلول الكفيلة بالقضاء عليه. والمنطق يقتضي أن نقول مسبقاً إن الحلول كانت نابعة من السلفية كعودة إلى الأصول بدون زيادة ولا نقصان.

ذلك ما يفهم على الأقل من قول علال : « كانت سلفيتنا تمرداً على الاستعمار الذي هاجمنا في عقر دارنا واحتقر مقدساتنا، بل أراد أن يطعمها ليجعل منها غذاء صالحاً يتقوى به عليها »[84]. واذا لم يكن في هذا الكلام ما يدل على أن الاستعمار كان موجهاً بالأساس ضد السلفية نفسها، ففيه ما يكفي لإقامة الحجة على أن السلفية جاءت، بمنطقها الخاص، لتحارب الاستعمار بصورة مؤكدة. ذلك لأن الحديث عن المقدسات ليس مفصولاً عما تعبر عنه هذه السلفية بدورها من « مقدسات » ابرزها وأثمنها على وجه التحديد ـــ وكما حاولنا أن نبين في نقطة سابقة ـــ الثورة وتحرير العقل كنقطة البداية في الفكر الاسلامي. لقد كان الاستعمار اذن ـــ بما هو آفة ـــ يهدف الى الاستحواذ على الخيرات الوطنية، من خلال إرساء دعائم وجوده المادي على مجموع التراب الوطني. وكان هذا الاستحواذ يعني في ظروفه، وضع قواعد الاستغلال الرأسمالي لاقتصاد تبعي يستطيع توفير ما يطعم الصناعة الأوربية والفرنسية على وجه الخصوص، كما لتسليط قمع شديد على كل حركة تحاول النضال ـــ ولو من موقفها الخاص ـــ ضد وجوده وسياسته. بينما كانت السلفية، كوعي اسلامي جديد، تسلم بالثورة وتحرير العقل، تحاول بسط نفوذها السياسي، من خلال نشر مواقفها على صعيد المجتمع، والتبشير بمنطقها التحرري عملاً على تعبئة الجماهير للمواجهة والتصدي. إلا أن الأمر الهام هو **أن السلفية في هذه العملية جملة وتفصيلاً كانت تحدد الاستعمار في الظاهر تحديدا دينيا وليس تحديدا اقتصاديا وسياسياً. وهي لذلك لم تر فيه الامبريالية بل رأت فيه الغرب.** ألم يكن الشرق بالمقابل ـــ في ذهن علال الفاسي ـــ هو « المناضل » الاسلامي المكافح ضد « الصليبية » ؟. سؤال عابر نطرحه، لأن الشيء المؤكد هو أن **السلفية كانت من الناحية العملية، صيغة ايديولوجية للدفاع عن المصالح الطبقية للبورجوازية المتوسطة ضداً على التسلط الاستعماري ومنطق استحواذه الكلي على ثروات البلاد، الذي كان يعني بالنتيجة خنق نموها الطبيعي كبورجوازية ناهضة.**

وهذا ما جعل علال الفاسي يقول بطريقة لا تخلو من الجواب ضمنياً عن السؤال العابر المطروح أعلاه : « فالاستعمار في مفهومه الأصلي، لا يتجزأ، يراد منه كسب الأراضي المستضعفة لفائدة الدول **المسيحية**، وكما يقصد من الكسب الاستفادة الاقتصادية، يقصد كذلك نشر المسيحية واللغة الأجنبية وتكوين دولية بين هذه الأراضي وبين الدول المستعمرة. واختلاف مناطق النفوذ انما هو توزيع للعمل، والا فالكسب هو في النهاية لفائدة ما يسمونه

بالصالح المتمدين، **أي للنصرانية وحضارتها..**»[85] [التشديد مني]. ورغم أن علال الفاسي يحاول هنا تعميم المشكل وتعويمه في ذات الآن تجنباً لطرح العوامل الذاتية والموضوعية التي جعلت من السلفية تفهم الاستعمار على نحو ما سطره بنفسه في النص المذكور قبل قليل، فإنه مع ذلك لا يستطيع أن ينكر أن مواجهة الظهير البربري (16 مايو 1930) مثلا (وهو شكل من أشكال الاستعمار) كانت مواجهة سلفية أي بورجوازية وطنية أيضاً. وكل ما نريد الوصول إليه هو أن الموقف من الاستعمار، كما فهمته السلفية تاريخياً، كان نابعاً من تأويلها هي للدين الاسلامي، من حيث أصبح هذا التأويل يجيب على قضايا متعددة ومنها بالضبط تلك التي كانت شديدة الارتباط بمصالح القوى الاجتماعية التي تبنت السلفية كصيغة ايديولوجية لنشر الوعي البورجوازي الوطني والتحرر به من قبضة السيطرة الكولونيالية.

إن هذه الخلاصة الأولية هي التي يمكن أن توضح لنا طبيعة الرد السلفي على الاستعمار. ولأجل التقدم على هذا المستوى يلزم أن نحدد باقتضاب مضمون السلفية في هذا المجال.

لقد اعتبر علال الفاسي « أن الاسلام في ذاته اصلاح ثوري لديانات كتابيّة وتجميع حضاري لأحسن ما في الحضارات السابقة، ودعوة خالصة التوحيد في جميع مظاهرها، ونداء للناس لكي يدخلوا في سلام عام أبدي »[86]. ثم اعتبر أن « الأفكار **التحررية** التي ندين بها اليوم تجد جذورها في **ثورة الاسلام الأولى** »[87]، وهذا الاعتبار، بشقيه، فيه تقييم **تاريخي** لحصيلة الاسلام كدين. وتقييم **سياسي** لواقع الاسلام بناء عليه كثورة ودعوة للتحرر. ولكن الاعتبار، بشقيه دائماً، لا يمثل في حقيقة الأمر عند علال نفسه سوى تلمس أولي لواقع تاريخي كان الاسلام فيه على ما كان عليه، إلا أن ذلك ــ في نفس الوقت ــ بشكل **معطى** له من المنظور الديني صفات « جوهرية » ويكوّن فوق ذلك نقطة ارتكاز تستحق الابراز بقدر ما تستحق التشديد الواعي على أهميتها. وليس هناك من تبرير لهذا الصنيع إلا ما تبرر به السلفية **جذرها** الاسلامي. بيد أن السؤال الذي يثار هنا هو : لماذا لم يستطع الاسلام طوال حقبته المديدة، وبالأساس طوال القرون الستة الأخيرة الحفاظ على جذوة أفكاره التحررية باعتباره منبعاً لها ؟

قد يبدو السؤال في بعض جوانبه غير ذي معنى في دراسة موقف السلفية من الاستعمار وطبيعة ردها عليه. وذلك صحيح على نحو جزئي. إلا أن السؤال مع ذلك يتضمن في الحقيقة جانباً من الجوانب الأساسية التي وقع تعليل « الانحطاط » بها. ذلك هو الاستعمار. وقد عبر علال الفاسي عن ذلك بقوله : « لقد جاء المستعمرون يتحدون المغرب **بحضارتهم الجديدة** التي تمثل التقدم الآلي في أقصى ما وصل إليه، ويتحدون الدولة المغربية في شكلها العتيق الذي اصيب بالفوضى والانحلال، وبما لهم من **النظام والتخطيط والمعرفة بطرق التنفيذ**، ويتحدون الاسلام ومناهجه وانظمته **بروح الديمقراطية الغربية الخلاقة** واللغة العربية في أساليبها العتيقة (...) ويتحدون اقتصاد الاسرة والصناعة اليدوية والمحراث الخشبي **بالاقتصاد الرأسمالي..**»[88] [التشديد مني].

فهذا الجواب بما فيه من إحاطة كافية ووعي وطني حاد، يمثل في اعتقادنا، من الوجهة السلفية، اصدق تعليل لطابعها الايديولوجي ومضمونها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والديني، بل أبلغ مبرر لوجودها وجوداً دينياً. تقول دينياً لأن الوعي الذي تشكل على صعيد هذه السلفية ــ كايديولوجية ــ كان من حصيلة بحثها في الفكر الاسلامي بحثاً بورجوازياً. وقد اقتضى هذا البحث البورجوازي في شروطه التاريخية ــ شروط الهجمة الامبريالية واحتداد التناقضات في المجتمع المغربي بوجه العموم ــ أن يكون بالضرورة بما مثله الاستعمار عليها وعلى واقع البلاد ككل من اخطار محققة.

ولما كان الأمر يتعلق بالتحدي الموجه لمناهج الاسلام وانظمته، أصبح من الراجح لذلك أن تنطلق في السلفية ــ كحركة اجتماعية أيضاً ــ حملة واعية ترمي الى البحث في الاسلام عن أسلحة ضرورية وكافية لمواجهة ظروف التحدي الديني والتاريخي وذلك ما عبر عنه علال الفاسي بقوله : « لقد طبعت السلفية بطابع الاسلام الصحيح جو العالم الاسلامي، فلم يستطع **الاستغراب** أن يغطي على ذلك الطابع..»[89]، وانتهى الأمر كما يضيف « بتيقظ المسلمين في مختلف البقاع فاتجهوا نحو مقاومة السيطرة الأجنبية..»[90].

ان طبيعة التحدي المذكور أعلاه بما هو : 1 ــ حضارة جديدة. 2 ــ تقدم آلي. 3 ــ نظام وتخطيط. 4 ــ وروح ديمقراطية خلاقة. 5 ــ واقتصاد رأسمالي. والتحدي المضاد بما هو عودة الى الاسلام ويقظة سلفية، يمثلان الفعل ورد الفعل، أو بتعبير مركز : **الاستعمار والسلفية، العلم والايمان**...الخ. طرفان متناقضان، غير متعادلين. فإلى أين انتهى التناقض بينهما ؟

والحال، أننا نتقدم الآن على طريق تحديد طبيعة الرد السلفي على الاستعمار. الأمر الذي يقودنا مباشرة إلى إبراز الجوانب الرئيسية في هذا الرد كما عبرت عنه الممارسة الاجتماعية للطبقة البورجوازية المتوسطة في الربع الأول من هذا القرن وكما استطاعت اقناع فئات عريضة من الشعب، في المدن والبوادي، به.

فلم تكد الحرب الريفية تنتهي، وتنجلي أمام الدعاة السلفيين فداحة المصير الذي لقيه الكفاح المسلح في البوادي، حتى هبت حركة اجتماعية نشيطة تدعو جهاراً في المساجد والمعاهد والشارع، الى تعميم الوعي بأهمية الفهم الصحيح للاسلام. وقد اشرنا من قبل إلى أن هذه الحركة لم تكن، في الحقيقة والتاريخ، سوى استمرار طبيعي، في ظروفها، لدعوات المعارضة السياسية والدينية التي لقيت في بعض مناطق المغرب وفي الأوساط التجارية والصناعية والحرفية بشكل خاص، ازدهاراً ملحوظاً قبل حركة عبد الحفيظ نفسها سنة 1907، بل ومنذ فترة اقدم نسبياً إلا أن الدعوة الجديدة كانت عصرية في منطقها الديني والسياسي، جديدة في مضمونها الطبقي، متبلورة في شعاراتها الايديولوجية العامة. واذا كانت هذه الحركة قد اتجهت رأساً إلى التبشير بمفهومها السلفي عن الاسلام من خلال محاربة الطرقية والتقاليد البالية والخرافات، كما أوضحنا ذلك من قبل، فليس ذلك لأنها ارتضت السلفية ايديولوجية لتجديد الدين فقط، بل لأن تجديد هذا الدين من خلال الوعي

البورجوازي الذي استخلص الثورة وتحرير العقل منه، كان يمهد موضوعياً، للنضال ضد الاستعمار نضالًا يمر أولًا بأول من خلال تعميق الشعور به كمحتل واستغلالي على صعيد المجتمع وحشد ما يمكن حشده من الطاقات والامكانيات لمصارعته.

بيد أن المصارعة في الأصل كانت محكومة بما استفادته السلفية من دروس، عبرت عنها المقاومة في البوادي والجبال، تعبيراً موضوعياً. وقد تمثل ذلك في العجز الذي منيت به ولم تستطع معه التقدم طويلًا في مجابهة الاحتلال الكولونيالي مجابهة عسكرية. والفشل هنا كان مصادقاً تمام المصادقة للطموح البورجوازي النامي هنا على صعيد السلفية. ولم يكن هذا الطموح غير « التشبث بروح المقاومة السلمية » وانتهاج الاصلاح كما عبر علال الفاسي نفسه. إلا أن الاصلاح مع ذلك لم يكن شيئا آخر غير التحديد البورجوازي الوطني لقضية مواجهة الاستعمار بما هو حضارة جديدة وتقدم آلي ونظام وتخطيط وروح ديمقراطية خلاقة واقتصاد رأسمالي، تحديداً سلفياً. ومن الحق أن نقول ــ انسجاماً مع تحليلنا ــ أن هذا التحديد كان يعكس مصالح البورجوازية الوطنية المغربية برمتها من الناحية الاقتصادية والسياسية قبل الدينية. بل إنها لم تستعمل الدين إلا لجعل هذا التحديد منسجماً مع ذلك في الطرح العام. وعندما قال علال الفاسي بأن « الشباب المغربي [وجد] في دائرة الحركة السلفية ميداناً لبذل نشاطه وتعويد نفسه على العمل لخدمة الأمة والتضحية في سبيلها »[91]، كان يقصد بالضبط وضع المشكل في أبعاده السياسية[92]، لأن الحركة السلفية نفسها في هذا المجال لم تكن سوى تعبير جديد عن المعارضة البورجوازية الوطنية الهادفة قولًا وفعلًا، إلى خدمة « الأمة والتضحية في سبيلها »، كما جسد ذلك دعاتها والمحرضون النشيطون على شعاراتها.

فإذا اخذنا بعين الاعتبار ما يتكلم عنه علال الفاسي (وأشرنا إليه بدورنا من قبل) من « تأسيس جماعات صغيرة لدراسة القضايا القائمة والعمل على تنوير الرأي العام بأضرارها. وكانت جامعة القرويين بفاس ملتقى الطلبة الواردين من كل جهة، فكان لزاماً أن نهتم بتنويرهم وبعث الروح السلفية والقومية في نفوسهم، فقمنا بعدة حركات لاصلاح التعليم الجامعي والمطالبة بتحسين حالة الطلبة »[93]، اذا أخذنا ذلك بعين الاعتبار، استطعنا أن نفهم من جديد ما الذي كانت تراه القوى البورجوازية الوطنية الجديدة من بدائل « للنهوض بالأمة »، بعد أن جاء الاحتلال الكولونيالي ليقوضه، وبعد أن فشلت المقاومة المسلحة في القيام به. وعلى هذا الأساس لم يكن البديل الممكن، سوى العمل على اشاعة قيم الفكر السلفي بما هو ثورة وتحرير للعقل وانشاء المدارس وتكوين الجمعيات الثقافية والدينية واصدار النشرات.. وبعبارة واحدة تعميم الوعي البورجوازي الوطني الذي كانت أسسه على صعيد البورجوازية المتوسطة بالخصوص متوفرة منذ فترة سابقة عن تاريخ 1930.

إن تعميم الوعي البورجوازي على صعيد المجتمع سواء في اطار الفهم السلفي للدين الاسلامي أو من خلال الأفكار التحررية التي كانت تصل إلى المغرب من الشرق أو الغرب، أو من خلال التعريف بتاريخ النضال الوطني المغربي في مواجهة التدخلات الأجنبية.. ان هذا التعمم يعتبر في حد ذاته تعميماً نقدياً بورجوازياً للظروف الذاتية والموضوعية التي كان عليها

المجتمع المغربي وقواه الاجتماعية، في طور الاحتلال الاستعماري، والتي كانت تبرهن على أن قيام أية حركة اجتماعية ترمي الى تحرير البلاد ــ بعد أن فشلت المقاومة ــ ليس ممكناً إلا من خلال التبشير به والاقتناع بجدواه، بل وتشخيص مضمونه الطبقي إن أمكن.

والواقع أن نشر التعليم وتوظيف الفكر السلفي لأغراض النضال الاصلاحي كان نفعهما في مجال تعميم الوعي البورجوازي نفعاً لا تحسب أهميته القصوى إلا بالنتائج التي تمخّضت عن حركة مقاومة «الظهير البربري» من الناحية العملية. وفي جميع الاحوال، فلقد كان علال الفاسي ــ وهو أبرز من اهتم بنشر التعميم المذكور ــ على قناعة راسخة بنجاعة هذه العملية. عندما قال : «وطريقة بعث الوعي الاسلامي لا تتم إلا بنشر الثقافة الاسلامية ودعوة الشباب الاسلامي لمعرفة العقيدة الاسلامية وما فيها من جمال ودفع للحرية» [94] أو عندما يقول : «والسلفية **وحدها هي** التي عرفت من يؤمنون بالاسلام بانهم خرجوا عن الطريق الذي يجب عليهم أن يسلكوه، فكانت الوطنية الصحيحة التي تحرر أرض الاسلام، وكان الشعور الجماعي بضرورة التحرر **لايجاد الجو الصالح للنضال**» [95] (التشديد مني)

هكذا إذن كان الرد السلفي على الاستعمار قائماً على تصور أساسي، يجعل من مهمة نشر الفكر وتعميم الوعي أسلوباً خاصاً به، لتوفير الشروط الضرورية لممارسة النضال. إلا أن ما يميز هذا النضال، هو تعلقه الشديد بالدين وميله الراجح للاصلاح. ولذلك استوجبت ضرورة ممارسة النضال، جعل الاصلاح في مقدمة شؤون الحركة الاجتماعية البورجوازية الناهضة، ودالًا على رغبتها في التطور السلمي وتوفير المشروعية الديمقراطية لوجودها.

فإذا سلمنا بأن قراءة علال للدين كانت بورجوازية، أي كانت محكومة بدوافع طبقة لها مصلحة أكيدة في بعث الفكر الاسلامي (على نحو من الانحاء) من أجل تبرير توقها إلى التحرر والعدالة والديمقراطية..الخ. وإذا سلمنا بأن هذه القراءة استخلصت من الاسلام ما كان يجب لها أن تستخلص، أي الثورة وتحرير العقل.. إذا سلمنا بكل هذا ووضعنا في الاعتبار أن الوجود الاستعماري في البلاد كان يعمل بكل أساليبه على قمع كل ثورة وتجميد كل عقل،، فلا يبقى لنا سوى **أن نعترف بأن السلفية ــ وقد كانت ضمنيا وراء القراءة والاستخلاص ــ هي التي حددت الموقف من الاستعمار ايديولوجياً، وحددت في نفس الآن طبيعة الرد عليه سياسياً**. ومن هنا عادت «المشروعية» الدينية للاصلاح بعد أن كانت المقاومة بالسلاح هي عنوان الكفاح.

السلفية، دعوة اصلاحية للديمقراطية

إن ما نسميه بـ «المشروعية» الدينية للاصلاح ليس شيئاً آخر في الواقع، سوى التتويج النظري والسياسي للحركة العامة التي أعلنتها المعارضة الدينية والسياسية منذ فترة طويلة والتي اتخذت حجمها المعقول، كما بينا في الصفحات السابقة، في ثورة المكس بفاس عام 1908، وعبرت عنها جماعة (لسان المغرب) بدستورها، ولكن الترجمة العملية لهذه «المشروعية» لم

تتبلور بصورة واضحة، إلا في إطار الحركة الوطنية البورجوازية، وفي خضم نضالها السياسي ضد مشاريع الاستعمار الفرنسي المباشر، الشيء الذي عبر عن نفسه في الديمقراطية.

فالديمقراطية بعبارة أخرى، كما طرحت تاريخياً بالمغرب في بداية هذا القرن، هي من نتاج التأويل الديني الذي عللت به البورجوازية المتوسطة ضرورة مشاركتها في تسيير البلاد إدارياً وسياسياً، وضرورة وضع مؤسسات تمثيلية وتشريعية تكفل لها هذه المشاركة على أحسن وجه، وضرورة ـــ في الأخير ـــ تكوين جبهة عريضة، وطنية، على صعيد المجتمع، يقوم نضالها ـــ من خلال تحديد التناقض الرئيسي ـــ على مناهضة التشريع الاستعماري، الذي كان يرمي بجميع الوسائل الممكنة لطمس الشخصية الوطنية من خلال اقبار المؤسسات المعبرة عنها، وترويج بدائل تخدم اغراضه وتلبي مطامحه. وأنه لأمر هام أن نذكر في هذا المجال، أن الرد الوطني البارز الذي بلورته الحركة الوطنية البورجوازية في بداية عهدها بالنضال الاصلاحي، كان ينطلق أساساً من التبشير بالديمقراطية ورد الاعتبار للشخصية الوطنية، بل ولقد جعلت من ذلك عموداً فقرياً لمطالبها الأولى التي أعقبت حوادث الظهير البربري، واستمرت كذلك في مختلف المطالب العامة التي قدمتها هذه الحركة لنظام الحماية، أو طرحتها للنضال الشعبي أو روجت لها على الصعيد العربي والدولي في دعاياتها الشفوية والمكتوبة على حد سواء.

وكل ما يهم هنا هو التأكيد مبدئياً على أن المفهوم السلفي للديمقراطية لن يكن نباتاً شيطانياً على كل حال، وليس شيئاً دخيلًا كما يجب أن نفهم، بل أنه في ظروفه الموضوعية والذاتية، كان من نتاج تطور القوى البورجوازية الوطنية ذاتها ومن وعي هذه القوى بالأخطار الاستعمارية. مع أن هذا لا ينفي أن يكون هذا النتاج متأثراً إلى هذا الحد أو ذاك بشتى التأثيرات.

فكيف أصبحت السلفية على هذا المستوى دعوة اصلاحية للديمقراطية ؟ لقد سجل علال الفاسي قبل وفاته بسنوات موقفاً واضحاً على هذا الصعيد لم يكن في الأصل سوى تطوير لموقف عبر عنه مبدئياً تعبيراً غاية في الوضوح سنة **1948** في كتابه الهام (**النقد الذاتي**). قال : «إن الشعب المغربي شعر منذ بداية القرن العشرين بأن العلاج الوحيد لما حصل له من تأخر واضطراب في تجديد أنظمته القومية وبنائها على أسس ديمقراطية حق مستمدة من روح الاسلام ومحافظة على أحسن ما عنده من تقاليد، وأنه آمن بأحسن ما في الديمقراطية من روح المصالحة والتوفيق بين طبقات الأمة ورئيس الدولة». (96) فالجوهر في هذا القول أن الديمقراطية، كما تبلورت في الوعي البورجوازي الوطني على الأقل، استمدت شرعيتها من مصدرين رئيسيين : روح الاسلام والتقاليد، وبنيت على فكرة محورية : المصالحة والتوفيق. ومن هنا على كل حال يبدأ التفسير السلفي للديمقراطية كما نطق به علال الفاسي وعبر به أيضاً عن مطامح الطبقة الاجتماعية التي ارتبط بها، في الاتجاه العام.

فهو يقول في معرض التأكيد على «روح الاسلام» كمصدر للديمقراطية : «وما أنا بحاجة إلى التذكير بأن الانسانية عرفت الحكم المقيد المراقب بالشورى من عموم الشعب لا من طبقة معينة أول ما عرفته من ينبوع الاسلام الصافي يوم وضع محمد بن عبد الله عهد المدينة،

الذي كان أول إعلان دستوري يضمن الحقوق والواجبات لجميع المواطنين دون فارق أو لون أو لغة أو عرق.» (٥٢)، وذلك اعتباراً منه لكون «روح الاسلام» في آخر المطاف هي «**الشورى واجباً والمساواة في الحقوق والواجبات قانوناً والمسؤولية الفردية أمام حقوق مشروعة يومن بها الشعب ويرضى عنها**..» (التشديد مني).

فهناك بهذا المنطق السلفي، في النهاية، مماثلة حقيقية بين الاسلام والديمقراطية، بما هي حقوق وواجبات تترفع عن أي تمييز طبقي، وهناك بعبارة أخرى جوهر وحيد للديمقراطية هو الاسلام كدين للانسانية، أما ما عداه فلن يكون إلا لطبقة معينة. ومعنى هذا أن الديمقراطية في اعتقاد علال **لا طبقية**، وبحسب تفسيره السلفي **انسانية**، والاعتقاد في حد ذاته ليس مجانياً، كما أن التفسير نفسه ليس اعتباطياً.

فإذا استعدنا إلى الذهن ما سميناه سابقاً بالفكرة المحورية التي اعتبرها علال احسن ما في الديمقراطية، ألا وهي روح المصالحة والتوفيق، فذلك سيكون كافياً، في اعتقادنا، لفهم المرمى البعيد وراء اعتقاد علال بلا طبقية وانسانية الديمقراطية. والحال أن علال الفاسي كان يعني ما يقول، لأنه إذا كان ينطلق بشكل خاص من تأويله للاسلام لاستخراج ديمقراطية لا طبقية وانسانية منه، فذلك لأن الشروط التاريخية التي فرضت على البورجوازية المتوسطة بالأخص أن تبرز كطبقة اجتماعية ناهضة سياسياً بسبب الحصار الاقتصادي الذي ضرب حول مصالحها والقمع الذي وجه لمشاريعها، فضلاً عن وعيها السياسي المتقدم وحميتها الوطنية الشديدة بكل ذلك.. إن تلك الشروط كانت توجب عليها موضوعياً ــ حتى ترسي قواعد وعيها البورجوازي الجديد على صعيد المجتمع ككل ــ التعبير بصورة مباشرة عن نزعة هيومانية ــ استعلائية، اكتسبتها من تمثلها لمصالح المجتمع في ــ ضوء ــ مصالحها ــ هي. وذلك هو المعنى فيما كان عليه الفكر البورجوازي الوطني المغربي بعد الثلاثينات واستمر عليه الى حدود استقلال 1956 من تبشير قوى «بنهوض الأمة» وتحريرها، وتحريض على الاخاء والتعاون والترفع عن الانانية واعتبار المصلحة العليا للوطن..الخ.

فالبورجوازية المتوسطة بحكم واقعها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي وفي الشروط التاريخية للصراع **الوطني** ضد الاحتلال الأجنبي، ودورها هي كطبقة **قائدة** لهذا الصراع، كانت ترى في الدفاع عن مصالح المجتمع، مصالح الطبقات الوطنية، دفاعاً عن مصالحها هي. بل ان ايديولوجيتها بالذات كانت تعتبر الدفاع الثاني في اطار الدفاع الأول هو المعنى العميق لما يوجبه الدين الاسلامي على المؤمنين من اعتبار لأحوال الأمة ولأحوال الفرد في ذات الوقت. فالأمة في تداخلها مع الفرد، وبالعكس، كالبورجوازية في تداخلها مع مجموع الطبقات الوطنية، وبالعكس. مماثلة حاصلة في الايديولوجية، مزيفة في الواقع. ومن هنا نشأ الاعتقاد الديني في السلفية نفسها بغاية مثلى يعمل لها الانسان، لا حدود لها، فوق كل شيء، خالدة. وعنها تكلم علال الفاسي بقوله : «إن الاعتقاد في الخالق والاعتداد به كمثال أعلى، ضروري لنا إذا كنا نريد السير في الطريق التي ترمي الى قطع مراحلها في طمأنينة وفي أمان. وإن كل ما نبذله من جهد أو نحاوله من عمل لن يكون إذ ذاك إلا جزءاً من **برنامج انساني** يرمي إلى تفهم

السعادة الحقيقية بتسخير كل واحد من البشر نفسه لخدمة اخوانه الآخرين.» [98] (التشديد مني). فأي ديمقراطية بعد هذا لا تمسي لا طبقية، وأي ديمقراطية بعد هذا لا تصبح انسانية !. وهذا الاعتقاد الديني، بما هو غاية مثلى، هو الذي كان — نظريا — وراء صياغة الديمقراطية كما فهمتها البورجوازية المتوسطة (من خلال منظرها الابرز علال) لتسوية أوضاعها الاجتماعية وتجاوز ضيقها الاقتصادي وتبرمها الشديد من سياسة الاستعمار جملة وتفصيلاً، وصولاً إلى بسط نفوذها على المجتمع، كبنية وطبقات، والتحكم فيه وفيها من موقع النفي الضروري — في منظورها الايديولوجي — للصراع الطبقي.

فبغضّ النظر عن كون الاسلام هو مصدر الحكم المقيد بالشورى من طرف عموم الشعب كان علال بالخصوص يطرح الديمقراطية من منظور سلفي لكي يقيد سلطة البورجوازية بمراقبة شورية طوعاً. وهذا اختيار كانت البورجوازية المتوسطة مضطرة للقول به في واقع ضعفها العام لكي تقيد «عموم الشعب» بالديكتاتورية البورجوازية دينياً. وهذا هو الكلام الآخر الذي لم تقله البورجوازية المتوسطة في مرحلة نهوضها السياسي، وكان من المفروض أن تحتكم إليه لحسم التناقضات والتحكم في الصراع طال الزمن أم قصر. فالديمقراطية التي أراد علال الفاسي أن يبرز للعيان وجهها اللاطبقي — الانساني كانت بالحق ديمقراطية بورجوازية وبالتالي طبقية وبالتالي خاصة.

وهذه المعاني كلها هي التي كانت وراء قول علال : « لقد اختار المغرب الديمقراطية كطريقة للحكم، **لأن** ذلك ما يتفق مع **عقيدته الاسلامية** التي تحترم الانسان وتفرض كرامته وتأمر بالعدل والاحسان، وما يتفق كذلك مع تقاليده التي طبعت الانظمة القبلية وعلاقة الرؤساء بالشعب، **ولأن المدرسة الأولى التي تثقف فيها في فجر نهضته هي المدرسة السلفية**»[99] (التشديد مني). وهو قول جاء في سياق تبرير المطالبة «باقرار أنظمة ديمقراطية تسمح بتمثيل الشعب المغربي في مجالس منتخبة» للوصول إلى بيت القصيد : النظام البرلماني [100]. ولكن : أليس النظام البرلماني، في العمق، للتوفيق والمصالحة بين طبقات «الأمة» ورئيس الدولة ؟

إن القول بنعم يعني أن علال الفاسي قام بالخطوات التالية للوصول إلى عقدة الديمقراطية البورجوازية :

1 = أقر بجوهر الشورى في الاسم، والاسلام الصافي بالطبع كمراقبة تقيد الحكم من طرف عموم الشعب. 2 = التشديد على أن الاسلام يضمن الحقوق ويفرض الواجبات على الجميع دون تمييز 3 = التبشير بالمثل العليا كغايات انسانية 4 = وأخيراً التوجه الى النظام البرلماني رأساً كاختيار أمثل.

والقول بنعم يعني أيضاً أن علال الفاسي انتحل السلفية كاديولوجية، ليفسر بها المصالح البورجوازية الوطنية، وكان الطريق الذي اختاره لهذا الغرض هو الدعوة الاصلاحية. فكيف يظهر ذلك ؟

يقول علال الفاسي : «إذا كانت الديمقراطية هي سيطرة العقل، فمن الواجب أن نتجه في اعتبارنا كله الى رفع مستوى العقل والاعلاء من شأنه، لأنه وحده الذي يحمينا من أخطائنا ويعقلنا عن شهواتنا.»[101]. وهذا قول بليغ، لأنه لم يعد يفهم الديمقراطية فهماً مجرداً لا طبقياً طبقياً ـــ انسانياً، بل فهماً يفرض عليها بالضرورة «رقابة» اسمها «العقل»، ولذلك للحد من الاخطاء والتحكم في الشهوات. فالعقل، سيقوم بعبارة أخرى باحترام «المجال» الديمقراطي. كما أن هذا الفهم ينطق ضمنياً بما يعني أن الوعي بالديمقراطية، إذا كانت مشروطة بالعقل، فهي على الأقل، في الظروف التي حدد فيها علال الفاسي رأيه ذاك، كانت تتطلب الاهتمام برفع مستوى العقل على صعيد المجتمع، أي القضاء على التخلف الفكري السائد، محاربة الخرافات، ضرب التقاليد البالية..الخ. فلماذا لانتساءل بناء على هذا وذاك : من الذي يفهم الديمقراطية كسيطرة «للعقل» ؟، ومن الذي سيتولى التبشير بمنافع العقل كطريق للديمقراطية إذا كانت الظروف العامة لا تسمح بتكون هذا العقل (والرفع من مستواه) على صعيد المجتمع ؟. وبعبارة أخرى، لماذا ألح علال الفاسي على ضرورة «مقاومة الجمود والرجعية والتقاليد البالية وتبليغ رسالة العقل الصحيح للأمة إذا أردنا أن يتكون عندنا الفكر العام المتحرك، الحقيقي، الذي لا تتم ديمقراطية بدون وجوده» ؟[102]

ليس هناك جواب واحد. فالبورجوازية المتوسطة بايديولوجيتها السلفية التي هي قراءة بورجوازية للدين ودعوة سلمية لمقاومة الاستعمار كما أوضحنا لحد الآن، كانت تعي وعياً حقيقياً اخطار تغلغل الفكر الرجعي الاظلامي المغالط الذي بشرت به الطرقية في صفوف الشعب، وكانت متنبهة لدور الثقافة الامبريالية المدعومة بالسيطرة الكولونيالية المباشرة في جعل ذلك طريقاً الى فصم عرى الوحدة الوطنية وامحاء شخصيتها وهويتها الدينية. بل ان البورجوازية المتوسطة كانت على وعي عميق بأهمية نشر الفكر البورجوازي الوطني المتحرر الرامي الى تكوين رأي عام مناضل على الواجهة السلمية وفي ظل «اللعبة» الديمقراطية. ومن هنا برز دورها الأساسي، في كونها رجحت الاسلام كطريق، تاريخي، له مركز شعوري واعتقادي في صفوف الشعب وبشرت من خلاله بالديمقراطية في أوسع حدودها الممكنة، ولم تذهب إلى الغرب لاعتقادها أن الغرب ـــ رغم أنه مركز الديمقراطية البورجوازية ـــ لايمكنه إلا أن يساهم في تبرير السيطرة الاستعمارية، كسيطرة لها «ديمقراطيتها» الخاصة. بيد أن البورجوازية المتوسطة، بعبارة أخرى، لم تكن في فهمها للديمقراطية فهما سلفياً، بعيدة عن الديمقراطية البورجوازية كما تبلورت في أوربا الغربية في ظل النظام الرأسمالي. وذلك بالضبط لأن الفهم السلفي كان في المقام الأول نابعاً من اختيار الحاضر، ولهذا كان الجواب الانتقائي الحاسم على التداخل الحاصل هنا هو النظام البرلماني، ذلك النظام الذي يفترض مسبقاً تنظيماً سياسياً واسعاً على صعيد المجتمع، ويفترض خضوع الأقلية للأغلبية «من غير تأثر ولا حنق»، ويفترض فوق هذا وذاك «العمل الجدي لتنوير الرأي العام واصلاح ما فسد من جوانبه»، من أجل تكوين «فكر عام متحرك» كعامل أساسي في النظام الديمقراطي. إلا أن النظام البرلماني لم يكن غاية مثلى كما حددنا سابقاً إلا لكي يصالح ويوفق بين الطبقات ورئيس الدولة، أي دور

الحكم «الشرعي» للفصل في النزاعات الطبقية. وكان معولًا ــ في منطق النظرة السلفية للأمور ــ على هذا الحكم «الشرعي» أن يروج على نطاق واسع للاخاء والمساواة والعدالة والترفع عن الانانية.. وذلك من خلال «وسائل الاتصال المستمر بالشعب» كالصحافة والنشر والخطابة والمذياع [103]. وذلك ما كان بالفعل في نطاق الممارسة الاجتماعية للبورجوازية المتوسطة تاريخيا، إذ يقول علال الفاسي «ومنذ بداية الحركة الوطنية وهي تطالب باقرار انظمة ديمقراطية تسمح بتمثيل الشعب المغربي في مجالس منتخبة»، وفي «سنة **1944** حينما قدم حزب الاستقلال وثيقته الاولى لجلالة الملك، كانت تشتمل على الاستقلال وعلى الاصلاح الدستوري..» [104].

وإذن أليس من حقنا أن نتساءل : إلى ماذا كانت ترمي هذه المطالبة، وهل كانت في النضال مطالبة جدية ؟ وماذا كانت تعني هذه المطالبة، ألم تكن هي الوجه القانوني للنضال كما فهمته البورجوازية المتوسطة ؟ هذه بعض الأسئلة وهناك أخرى. إلا أننا نود القول بأن التجربة الملموسة لا تستطيع تأكيد أكثر مما ذهبنا اليه من أن السلفية عندما بررت المطالبة البورجوازية بالديمقراطية تبريرا دينياً ــ في ظروف السيطرة الاستعمارية ــ عملت من جهة أخرى على نشر فكرها البورجوازي الذي كان ديمقراطياً حقاً في مرحلته وفي شعاراته على الأقل، ولكنها عملت بالمقابل على ترسيخ الممارسة الاصلاحية بل **ورسخت طريقاً اصلاحياً خالصاً للنضال** من جهة أخرى.

فهل يعني هذا أن البورجوازية المتوسطة لم تكن تريد الوصول الى السلطة السياسية ؟

السلفية، تبرير ايديولوجي للسلطة.

إن الجواب عن السؤال المطروح، أعلاه، يقتضي بالضرورة تحديد الأسس العامة التي رتبتها السلفية لبناء النظام السياسي والدفاع عنه. وإذا كنا في السابق قد أشرنا إلى الكيفية التي قرأ بها علال الفاسي الاسلام، ونوه في اطارها بما فيه من ثورة وتحرر للعقل، وقادته من ثم في مجال مكافحة السيطرة الأجنبية الى وجوب انتهاج الديمقراطية الاصلاحية، والتشبث بالمشروعية واالنضال السلمي، فإن ذلك بطبيعة الحال، قد خدم في جانب كبير منه، مسألة طرح قضية السلطة السياسية كطرح ليس له أي صفة أخرى غير تنظيم مصالح البورجوازية المتوسطة، في ظل قوانين مضبوطة، وفي اطار أعراف ثابتة. تكون من اقتراحها أو تساهم في انجازها، وتكون قادرة على احترام «سيادتها» الطبقية.

والواقع أن الموقف من السلطة السياسية له اعتبار خاص في السلفية، وفي الفكر الاسلامي عموماً، بل وكان مدار «مضاربات» كلامية وصراعات فكرية عديدة. ولعله من هذه الوجهة ــ ومن وجهة كونه في الواقع يختصر بطريقة ايديولوجية على الأقل الطموحات الطبقية المختلفة التي لها مصلحة في اقرار نظام لوجود سيطرتها على صعيد المجتمع ــ حيثما اكتسب في السلفية ــ كايديولوجية للبورجوازية المتوسطة ــ معنى خاصاً.

فعلال الفاسي، بادىء ذي بدء، يعتبر «أن وجود دولة ما يستدعي اعتبار ظروفها التاريخية التي تكونت فيها، والأسس التي انبنت عليها، والحاجات الشعبية التي كان وجودها هي استجابة لها. وهذا يعني اعتبار كثير من **الوقائع والأعمال والأشكال**التي لم تكن لنا مثلا يد في وضعها، لأن لهذا الاعتبار أثرا أساسيا **في استمرار هذا الوجود**..»[105] (التشديد مني). إلا أن الوجود الذي يبرزه علال الفاسي في هذا النص وضرورة استمراره في نفس الوقت، يبقى وجودا تاريخيا نظريا، ربما قاد الى التحجر والانقطاع إذا لم يأخذ بعين الاعتبار مختلف التطورات الحادثة، وإذا لم يخلق لنفسه شروط الاستمرار ومبررات البعث، وذلك ما عناه علال الفاسي مرة أخرى عندما رأى بأن استمرار الوجود يتطلب «الاصلاح والتنقيح، لأن من الواقع ما لا يمكن بقاؤه إذا لم يكن من المطلوب وجوده. لأن هذا **الوجود المصادف** ربما كان ضد **الوجود الأساسي** وأحرى الاستمرار للدولة»[106] (التشديد مني). فالوجود المصادف (الماضي) بعبارة أخرى وجوداً أساسياً (الحاضر والمستقبل) محدِّداً للدولة ودافعاً لاستمراره من خلال اعتبار عاملين هامين هما : **التقدم والمتابعة**.[107]. ولكن القول بالتقدم والمتابعة ليس في التحليل الأخير إلا للقول بوجوب «التوفيق بين مختلف النظريات السياسية واصلاح نظامنا العتيق وجعله أكثر قدرة على مسايرة هذا العصر وحاجاته»[108]

أفلا يمكن أن ننطلق إذن من اعتبار أن علال الفاسي يلح في الجوهر على شيئين اثنين : الماضي والحاضر **تاريخياً**، الانقطاع واستمرار **فلسفياً**، التوفيق بين النظام والتطور سياسيا ؟، إن ذلك في اعتقادي هو الذي يحكم موقفه الاساس، بل إن ذلك هو الهدف الرئيسي الذي جعل منه علال محور بحثه الخاص في قضية النظام. وقد عبر عنه بقوله : «إن **مسألة النظام بالمعنى الخاص للكلمة** لا تعرض في بلادنا، مادمنا ندين بهذين العاملين (يعني التقدم والمتابعة) لأن وجود **العرش** الكريم كاف لتكوين **المحور** الذي **قام ويقوم** عليه نظامنا القومي، ولكن لابد من اعطاء العرش وصاحبه القيمة الحقيقية التي يقتضيها العهد الجديد.» [109] (التشديد مني).

فإذا كان هذا هو المنطلق، فليس بغريب أن يكون علال الفاسي قد قام عمليا ونظريا بقراءة التاريخ المغربي القديم والحديث في ظل ثنائية ايديولوجية معقدة : **الملكية كمؤسسة والديمقراطية كأسلوب**.

والحال أن العملية المباشرة في تحديد هذه الأمور ــ ولو أنها كانت ضمنية عند علال ــ لا تتعلق بتطويع التاريخ لمفهومات إيديولوجية ومنطلقات سياسية معينة فقط، بل ولتبرير الملكية ووجودها المطلق أيضاً. إلا أن هذا التحديد فيه ظاهرياً من التعسف ما يمكن أن يلغي الغاءً كلياً أو جزئياً التحديد الآخر الهام، ونقصد : أي ملكية كان علال الفاسي يبرر وجودها المطلق ؟.

إن الجواب على هذه النقطة فيه عودة مباشرة الى معنى الديمقراطية كما طرحها علال في السابق وبالنتيجة الى السلفية، أي إلى الاسلام كما فهم ايديولوجيا. فإذا تذكرنا ما قاله علال من أن «الديمقراطية المغربية يجب أن تقوم على أساس النظام البرلماني»[110] وأن هذا النظام

بالذات يقتضي تكوين رأي عام من خلال نشر الوعي وتعميم المعرفة وتجاوز التقاليد البالية...الخ، إذا تذكرنا ذلك فإنه من اليسير علينا أن نفهم لماذا ربط علال الفاسي وجود **الملكية بالديمقراطية**، ورفع النظام فوق الطبقات وفتح الطريق من ثم لسيادة ملكية دستورية، جوهرها «حفظ التوازن الصحيح بين افراد الأمة وطبقاتها وهيئاتها» [111]. إن هذه القضية تكمن بالدرجة الأولى في مفهوم علال عن «التقدم والمتابعة». فالمتابعة بالخصوص هي على نحو آخر اضفاء صفة الشرعية على مؤسسة الملكية كبنية ونظام من خلال الزامها بالديمقراطية، بالنظام البرلماني، أي بما يخدم «أساس الاشتراك المقبول بين الأمة ورؤسائها...»[112]

فعلال الفاسي، موضوعياً، كان يعالج التناقض الحاد الذي تبلور في وعيه السياسي عن طريق تبنيه للسلفية : بين الحاضر والماضي كما حددنا من قبل، بين الملكية (كنظام) والديمقراطية (كأسلوب)، بين ــ في الأخير ــ الوجود المصادف والوجود الأساس. وإذا كان علال قد تغلب على التناقض في شكله الأول بالعودة الى احكام السلف الصالح، فإنه تغلب على التناقض في شكله الثاني بالدعوة إلى **تطوير الملكية انطلاقاً من حاجة البورجوازية المتوسطة إلى حصانة ديمقراطية** (= **النظام البرلماني**).

لقد كان التناقض يتطلب، بعبارة أخرى، حلّاً بورجوازياً يقوم على اعتبار التوازن بالنظام حكماً بين الطبقات ونفياً للصراع الطبقي. والحق أن غاية علال كانت تتوجه الى هذه النقطة بالذات، إلى أن أصبحت عنده عقيدة راسخة والهدف دائماً هو «**تشييد دولة حرة سالمة من كل مخلفات الاستعمار تنهض على قواعد الاسلام وتعمل على تقوية الحضارة العربية وترتكز على نظام ملكي دستوري وممارسة الشعب للحكم، وتعمل على تحقيق التقدم الاقتصادي والعدالة الاجتماعية**..»[113] (التشديد مني)

ففي هذا النص إذن كل المعاني التي تقدمنا في بحثها، وفيه اجتمعت خيوط البحث التاريخي والتنظير الايديولوجي جملة وتفصيلاً، فلماذا لا نقول : اجتمعت فيه أيضاً الملكية والديمقراطية، التقدم والمتابعة، الوجود المصادف والوجود الأساس، الدين والأرض...؟. وهي من الصدفة أن تكون الأمور قد اجتمعت على هذا النحو المضبوط دون أن تكون وراءها دوافع طبقية ومصالح سياسية واقتصادية واجتماعية غيرها ؟. وإذا كان الجواب بالنفي، فإلى ماذا كانت تطمح البورجوازية المتوسطة انطلاقاً من وعيها السلفي بضرورة التطور والتقدم ؟

إن الموضوع هنا ينتقل بالضرورة من السلفية كنظرية إلى الممارسة كعملية اجتماعية.

إحالات ومصادر

(1) نقصد القسم الأول من هذا البحث، وعنوانه : «السلفية والبورجوازية الوطنية المغربية».(2) أورد **أحمد التوفيق** في كتابه : **مساهمة في دراسة المجتمع المغربي في القرن 19 (اينولتان 1850 ــ 1912)** ــ منشورات كلية الآداب، الجزء الأول 1978، بعض الاشارات عن دور الاسرة الكلاوية في ذلك (وخاصة بالنسبة لدمنات). انظر ص 181.

(3) لقد اعتبر السيد عبد الله الجراري أن «سياسة ليوطي» كانت «تهدف إلى العناية بالشباب المسلم وجعله متصلًا بمبادئه الدينية والأدبية..الخ» وقد نسي أن موقف ليوطي هذا لم يكن في حقيقة الأمر سوى تاكتيك يراد منه استمالة القوى البورجوازية إلى صفه. أنظر : **المحدث الحافظ أبو شعيب الدكالي.** مطبعة النجاح 1976 . ص 96.

(4) انظر : **تاريخ المغرب في القرن 20.** روم لاندو ج. ت : نقولا زيادة. دار الكتاب 1963 ص. 110 و 116 و 117.

(5) نفس المصدر. ص 129.

(6) لمزيد من التفاصيل : نفس المصدر ص 124 وما بعدها.

(7) نفس المصدر ص. 117.

(8) انظر :

- Le patronat européen au Maroc 1931-1942 R. GALLISSOT éd. Techniques Nord-Africaines Rabat 1964 p.17

(9) نفس المصدر ص 18.

(10) انظر : **نمو الرأسمالية في عهد الحماية في حوز مراكش.** ت. زبيدة بورحيل. المجلة المغربية للاقتصاد وعلم الاجتماع. عدد 4 ــ 1978 ص 58. انظر المقال بالفرنسية ايضاً في .B.S.E.M عدد 133/132 نوفمبر 1976.

(11) انظر GALLISSOT مصدر مذكور ص 24.

(12) انظر : **الحركات الاستقلالية..** نشر جسوس بدون. ت. ص 105

(13) انظر : Etudes d'histoire marocaine G. Ayache SMER 1979 p. 183 et suivantes.

(14) نفس المصدر ص 217 وما بعدها.

(15) قارن مع نفس المصدر. جرمان عياش ص 388.

(16) نفس المصدر. نفس الصفحة.

(17) الحركات الاستقلالية. مصدر مذكور. ص 127.

(18) نفس المصدر. ص 127 أيضاً.

(19) يمكن أن نقرأ بسرعة ما قاله (هشام شرابي) عن هذا الوعي انطلاقاً من فهمه له وفي علاقة بذكرياته الخاصة وحياة أسرته، « في فترة الاحتلال اتخذ الشعور الوطني عند هذه الطبقة شكل كرامة أهينت أكثر منه شكل حق قومي أو حرية ديست (...) كان الاستقلال يعني التخلص من أجانب يحتلون مراكز السلطة في بلادنا ويحرموننا من التمتع بها (...) أما قادة هذه الطبقة ومفكروها الذين تكونت عقولهم على أيديهم، فكانوا يرون المجتمع والتاريخ من خلال معاني موقعهم الطبقي وقيمه ومصالحه. كان الماضي بالنسبة اليهم هو العصر الذهبي (...) وكانت مقارنته بالحاضر مؤلمة (...)» انظر : **الجمر والرماد ــ ذكريات مثقف عربي.** دار الطليعة 1978 ص 19.

(20) **الحركات الاستقلالية.** مصدر مذكور ص 127.

(21) نفس المصدر. نفس الصفحة.

(22) نفس المصدر. ص 121.

(23) راجع لمزيد من التفاصيل. **تاريخ المغرب في القرن 20.** م.م. ص 139 وما بعدها.

(24) **الحركات الاستقلالية.** م.م ص 133.

(25) انظر : **حديث عن التبشير المسيحي.** علال الفاسي. سلسلة الجهاد الأكبر رقم 12 (بدون. ت) ص 11.

(26) نفس المصدر ص 13 وما بعدها.

(27) انظر : حفريات عن الحركة الدستورية في المغرب قبل الحماية. س.ح.أ رقم 6. بدون ت.
(28) نفس المصدر ص 20.
(29) راجع ما كتبه عنها عبد الله العروي في :
Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830-1912. éd. Maspero 1977. p. 407 et suivante
(30) **الحركات الاستقلالية**. م.م ص 101.
(31) انظر : **تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب**. ج1. عبد الكريم غلاب. الدار البيضاء 1976. ص 35.
(32) **الحركات الاستقلالية**. م.م ص 134.
(33) انظر : Le personalisme musulman éd. P.U.F. 1967 (2° éd) p.p.97,98
(34) نفس المصدر ص 99.
(35) انظر : من التراث الى الثورة. ج 1. دار ابن خلدون 1978 ص 29.
(36) الحركة الوهابية بالحجاز مثلاً بقيادة **محمد بن عبد الوهاب** (1803 ــ 1887).
(37) نضيف الى ذلك ما استخلصه **عزيز العظمة** من بحثه في (استشراق الاصالة) أخيراً وقوله عن السلفية : الشبه سلفية، اذن، كالسلفية، كالاستشراق، تضع نفسها في علاقة معرفية مع السلف ومع التراث في المقام الأول، آملة أن توفر لها المعرفة مدخلاً للفعل في داخل التراث لاخراجه من تراثيته وجعله ليس فقط راهناً (...) بل جعله فاعلاً في الحاضر في سبيل المستقبل المبني على العقل والتقدم والانسانية..
انظر ذلك في : **الكرمل** (مجلة) العدد الثاني ربيع 1981 ص 81 وما بعدها.
(38) انظر : ALLAL EL FASSI, patriarche du nationalisme marocain, éd. ARRISSALLA 1972. p. 20 et suivantes. وانظر بعض المعلومات الأخرى في :
Aspects du capitalisme agraire au Maroc avant le protectorat G. LAZAREV. p. 59. in :les problèmes agraires au Maghreb. ouv. coll. éd. C.N.R.S 1977.
(39) انظر : **ملامح من شخصية علال**. عبد الكريم غلاب. م.الرسالة 1974. ص 55.
(40) انظر محمد العلمي. مصدر. م.ص 33 وما بعدها.
(41) من أسوأ الكتابات التي تناولت هذا الدور، كتاب بعنوان : **الحركة الوطنية المغربية من خلال علال**... لصاحبه ع. الحميد المرنيسي. م. الرسالة 1978. ص 36.
(42) تاريخ الحركة الوطنية م.م. ص 129. وانظر أيضاً : ALLAL EL FASSI, ou l'histoire del'Istiqlal .A GAUDIO éd. AM 1972 p. 19 et suivre.
(43) تاريخ الحركة الوطنية. م.م ص 135.
(44) نفس المصدر. ص 140.
(45) الحركات الاستقلالية .م.م. ص 135.
(46) نفس المصدر. ص 135 أيضاً.
(47) نفس المصدر ص. 133.
(48) نفس المصدر. نفس الصفحة.
(49) نفس المصدر. نفس الصفحة.
(50) ن.م. ن.ص.
(51) انظر : **المختار من شعر علال**. م. الدار البيضاء 1976. ص 38.
(52) نفس المصدر. ص 87.
(53) انظر : A.GAUDIO مصدر. م. ص 19 وما بعدها.

(54) انظر : **النقد الذاتي**. مطبعة الدار البيضاء 1974. ص 113.
(55) نفس المصدر ص. 108.
(56) نفس المصدر. ص. 114.
(57) ن.م ص 117.
(58) ن.م ص 121.
(59) ن.م ص 117.
(60) يحسن بهذا الصدد أن نشير الى ما انتهى إليه شيخ الاسلام **محمد بن العربي العلوي** يوم انحاز إلى الحزب الوليد (الاتحاد الوطني..)، وحاول الحزب نفسه أن « يستعمله » كوطني وكرجل دين مبرز في الصراع ضد علال الفاسي وحزب الاستقلال. غير أن تقدم الرجل في السن ووفاته بعد ذلك (1964) حال دون نجاح معارضة **الاستاذ** الشيخ **بتلميذه** الكهل. وسقط القناع الديني ــ الرمزي عن الوجه السياسي المكشوف.
(61) النقد الذاتي. .م ص 117.
(62) نفس م. نفس ص.
(63) نفس المصدر ص 118.
(64) نفس م. نفس ص.
(65) نفس المصدر. نفس الصفحة أيضاً.
(66) نفس المصدر ص 121.
(67) انظر : **معركة اليوم والغد**. علال الفاسي. مطبعة الرسالة 1965. ص 45 وما بعدها.
(68) انظر : **منهج الاستقلالية**. علال الفاسي م. الرسالة 1962 ص 8.
(69) نفس المصدر ص 116.
(70) **معركة اليوم والغد** م.م. ص 43. وانظر أيضاً **مقاصد الشريعة**. مكتبة الوحدة العربية ص 64 وما بعدها.
(71) **معركة اليوم والغد**. م.م. ص 43 أيضاً.
(72) نفس المصدر ص 43.
(73) نفس المصدر ص 44.
(74) ن م ــ ن ص.
(75) ن م ــ ص 45 وما بعدها.
(76) ن م . ص 47 وما بعدها.
(77) انظر فيما يرجع للمؤثرات (موقفه من الفكر الفلسفي عند الغزالي، دراسته لاقطاب السلفية في المشرق، اهتمامه الخاص بجمال الدين الافغاني ومحمد عبده..) = كتاب A.GAUDIO من ص 27 الى 33 م.م. سابقاً.
(78) وقد عبر الفاسي عن ذلك بقوله : « اننا لسنا اشتراكيين بمعنى من المعاني التي تحتويها هذه الالقاب، وانما نلتقي معها في مقاومة الرأسمالية وإلغاء التضخم المالي الكبير في الملكية وفي غيرها..» انظر : منهج الاستقلالية م.م. ص 120.
(79) انظر : **معركة اليوم والغد**. م.م. ص 9.
(80) نفس المصدر. نفس الصفحة
(81) نفس المصدر ص 11.
(82) نفس المصدر ص 12.
(83) ن م ــ ن ص.

(84) منهج الاستقلالية. م.م ص 8.
(85) انظر : **دفاع عن الشريعة** س.ج.أ. رقم 1 م. الرسالة 1966. ص 23.
(86) **معركة اليوم والغد** م.م ص 13.
(87) نفس المرجع . ن.ص وانظر أيضاً **دائماً مع الشعب**. س.ج.أ رقم 4 م. الرسالة 1967 ص.9.
(88) **منهج الاستقلالية**. م.م ص 11 و 12.
(89) معركة اليوم والغد م.م ص 39.
(90) نفس المصدر ص 38.
(91) **الحركات الاستقلالية** م.م. ص 9و.
(92) يقول علال : « إن ظروف العصر الحديث جعلت نضالنا مطبوعاً بطابع سياسي، وان كان ذا صبغة دينية...». انظر : **معركة اليوم والغد** م.م ص 29.
(93) **الحركات الاستقلالية**. م.م. ص 139.
(94) **منهج الاستقلالية**. م.م ص 141.
(95) انظر كراس : **العودة الى النبع الصافي**. مطبعة الرسالة (بدون .ت.) ص 4.
(96) حفريات.. مصدر مذكور سابقاً ص 24.
(97) معركة اليوم والغد. م.م ص 41.
(98) النقد الذاتي. مصدر مذكور ص 106.
(99) معركة اليوم والغد. م.م. ص 69.
(100) النقد الذاتي م.م. ص 151.
(101) نفس المصدر ص 63.
(102) نفس المصدر ص 64.
(103) نفس المصدر ص 62.
(104) معركة اليوم والغد ص 69.
(105) النقد الذاتي م.م ص 146.
(106) نفس المصدر ص 146 وما بعدها.
(107) نفس المصدر ص 147.
(108) نفس م. نفس ص.
(109) ن م ـــ ن ص.
(110) النقد الذاتي. م.م. ص 151.
(111) نفس المصدر ص 147.
(112) نفس المصدر ص 148.
(113) منهج الاستقلالية. م.م ص 35.

عبد الرحمان الموساوي

مكونات الخطـاب السلفـي
(نموذج من محمد عبـده)

مدخــــل :

ظل فهم معين للقول، طيلة عصور متلاحقة، وربما إلى أيامنا هذه مسيطرا وهو يتسم بمعيارية وتراتبية، تنظر إلى القول من حيث يستجيب لمقولات خارج إطار الواقع، ووفق نموذج يتعالى على الزمان والمكان، فظلت الرؤية مطلقة تشده إلى النموذج شدا، وتديره في حلقته وتحدد أفقه ضمن منظوره. وقد ارتكزت هذه النظرة على موقف وثقي وأصولي. عزل النص عن كل علاقاته وحوله إلى بنية مغلقة قائمة بذاتها متعالية على شروطها، وكأن النص يمثل في حد ذاته حقيقة مطلقة، وكل قراءة ليست إلا تعبدا في محرابه، أو تلذذا بطاقته الحيوية.

إن بدء التحرر من المفهوم ينطلق من نقده، والكشف عن دلالته المعرفية والسياسية، ومن هنا لا يتأتى النظر في القول بما هو قول، بل ينبغي النظر أساسا لعلاقات انتاجه وتعدد ابعاده، فيتصحح وضعه ضمن النظام وعلاقات النظام وقيمه وشروطه. ومن ثم فإن كل كتابة تفترض بالضرورة علاقة هي في أحد مستوياتها :

كتابة ــ قراءة // انتاج ــ استهلاك.

والذي يحدد خصوصيتها ليس مقوماتها فحسب بل ــ ولعله هو الاساس ــ القراءة.

إن أدبية النص لا تضفيها عليه ممارسة المبدع له ولا قصده ولا نيته، وإنما يضفيها عليه المجتمع المستهلك لهذا النتاج والخالق لقيمه، والمتمثل لوعيه من خلاله، حين يدخل في علاقة معه، متجاوزاً بذلك علاقته الخصوصية بصاحبه.

ما أنتجه محمد عبده يدخل ضمن هذه الرؤية، ولا يتأتى فصل دلالته الأدبية عن بنيته الفكرية إلا حين يتأتى الفصل بين الخطاب ومحتواه. وليس مهما دائما أن نقول ما قيل، وانما المهم أن نقول كيف ولماذا قيل، الأمر الذي يتيح استخلاص نتائج التحليل من خلال مقومات النظام. فالقول معبر بمكوناته حين يقول، ومعبر أيضا حين يصمت، بل يمكن اعتبار القول أحيانا وسيلة لاخفاء أو تشويه أو تعكير أو تغطية ما أراد أن يقوله. وتكون آليته تبعا لذلك تجلية بنية لتغطية أخرى. ودور التحليل يبدأ عند محاولة تجلية ما هو خفي لتنكشف أدبية النص.

والذي يظهر أن الاعتقاد في طبيعة أدبية مطلقة لأدبية النص انما يقع في الوهم أو ضمن التصور الايديولوجي، وعلى المستوى الواقعي فإن تحول النظرة ونسبيتها هو القانون، فكم من خطاب لم يكن موضوع قراءة أدبية الا في مرحلة تالية على إنتاجه. وإذا كان ممكنا الآن مطارحة ذلك فإن التعامل مع الخطاب السلفي سيؤدي إلى تأطيره ضمن هذا التصور وتمكن قراءته بهذا المعنى، وللتدليل على ذلك نورد نصا لمحمد عبده من العروة الوثقى (ص 41،42 ــ دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ــ فبراير 1970).

«خفيت مذاهب الطامعين أزمانا ثم ظهرت، بدأت على طرق ربما لا تنكرها الأنفس ثم التوت، أوغل الأقوياء من الأمم في سيرهم بالضعفاء حتى تجاوزوا بيداء الفكر، وسحروا ألبابهم حتى أذهلوهم عن أنفسهم وخرجوا بهم عن محيط النظام، وبلغوا بهم من الضيم حدا لا تحتمله النفوس البشرية.

ذهب أقوام إلى ما يسوله الوهم، ويغري به شيطان الخيال. فظنوا ان القوة الآلية وإن قل عمالها يدوم لها السلطان على الكثرة العددية وإن اتفقت آحادها. بل زعموا أنه يمكن استهلاك الجم الغفير، في النزر اليسير، وهو زعم يأباه القياس بل يبطله البرهان، فإن تقلبات الحوادث في الأزمان البعيدة والقريبة ناطقة بأنه إذا ساغ أن عشيرة قليلة العدد فنيت في سواد أمة عظيمة ونسيت تلك العشيرة اسمها ونسبتها فلم يجز في زمان من الأزمان امحاء أمة أو ملة كبيرة بقوة أمة تماثلها في العدد أو تكون منها على نسبة متقاربة وإن بلغت القوة اقصى ما يمثله الخيال.

والحكم الذي يحكم به العقل الصريح ويشهد به سير الاجتماع الانساني من يوم علم تاريخه إلى اليوم إن الأمم الكبيرة إذا عراها ضعف لافتراق في الكلمة، وغفلة في عاقبة لا تحمد، أو ركون إلى راحة لا تدوم، أو افتتان بنعيم يزول، ثم صالت عليها قوة أجنبية، أزعجتها ونبهتها بعض التنبيه، فإذا توالت عليها وخزات الحوادث، وأقلقتها آلامها فزعت إلى استبقاء الموجود ورد المفقود، ولم تجد بدأ من طلب النجاة من أي سبيل وعند ذاك تحس بقوتها الحقيقية وهي ما تكون بالتآم أفرادها، والتحام آحادها، وأن الالهام الالاهي والاحساس الفطري والتعليم الشرعي ترشدها إلى أن لا حاجة لها إلى ما وراء هذا الاتحاد وهو أيسر شيء عليها.

إن النفوس الانسانية وإن بلغت من فساد الطبع والعادة ما بلغت إذا كثر عديدها تحت جامعة معروفة لا تحتمل الضيم إلا إلى حد يدخل تحت الطاقة ويسعه الامكان فإذا تجاوز الاستطاعة كرت النفوس إلى قواها، واستأسد ذئبها، وتنمر ثعلبها، والتمست خلاصها، ولن تعدم عند الطلب رشاداً».

التَّحليلُ : مكونات التركيب ودلالتها

يلاحظ من خلال المكون القاعدي، في إطار النظام وعلى مستوى وحداته المتمفصلة دلاليا:

1 ــ المركبات الفعلية تشكل البنية الاساسية للنص تبلغ حد تسعين في المائة (90%)، وغياب المركب الاضافي، أما المركب الاسمي الذي يشكل النسبة الباقية (10%) فالملاحظ أنه ضمن علاقة الاسناد تتلاشى طبيعته المفهومية الثابتة أمام الطرف الثاني في الاسناد الذي هو الفعل، مما يمكن معه، حين القيام بعملية التحويل استخلاص بنية مقولية واحدة أساسية هي : فعل + فاعل + مفعول أي حدث يقع في الزمن من طرف ذات على ذات أخرى.

2 ــ إذا نظرنا إلى علاقة الفعل في زمن حدوثه نجد غلبة مطلقة لبنية الماضي وغيابا للمستقبل، وحتى بنية الحاضر في بعض مكوناتها تتحول إلى الماضي بواسطة «لم» التي تقلبها، بهذا يمكن القول إن التوجه كله يقع نحو الماضي.

3 ــ يلاحظ أنه يقع إسناد الافعال التي يحدثها الآخر إلى الماضي، وبنفس الصورة التي يقع بها الحديث عن الذات من خلال ما كانت عليه لاخفاء ما هي عليه في الحاضر.

4 ــ وردت في النص ثلاثة مركبات مكممة بصيغ شرطية، وتظهر فيها العلاقة الاسنادية في طرفها الأيمن مانعة للحدث، وفي الايسر مقررة لوجود المانع. وباعطائها دلالتها نجدها تقرر وجود القوة لدى المسلمين نافية عنهم الضعف بسبب الوحدة، وعكسيا نافية القوة عن الغرب كواقع حاضر، وناسبة هذه القوة للمسلمين كماض.

5ــ إن انتظام البنيات بعد تحويلها من المكون التركيبي الى المكون الدلالي وما يتركه من أثر على بنية الدلالة، يجعلنا ننتهي الى ملاحظة ما يلي : هناك باستمرار علاقة ثلاثية تتجلى في الصورة الآتية :

ذات ــ وعـي ــ آخــر
مـاض ــ حاضـر ــ مستقبل
إسلام ــ عقــل ــ منفعة
إقطاع ــ طبقة وسطى ــ برجوازية

وبهذا المعنى يمكن القول إن النص حين يتجلى : يظهر العلاقة التالية : ماض يصارع حاضرا : ويكون التوجه بالخطاب من خلال هذه العلاقة إلى المجتمع الاسلامي، وحين يختفي يعطينا هذه العلاقة : حاضر يتبنى مستقبلا، ويكون التوجه بالخطاب إلى الغرب.

6 ــ يؤكد هذا الاستنتاج علاقة بنية المعجم بالحقل الدلالي، إذ أن انتظاميته ثنائية الاطراف وثنائية المواقع، تجعله يتراوح بين حقلين دلاليين كل منهما يحدد مجاله بعزله عن الآخر، أو بالنظر اليه، أو بالتقابل معه ويظهر ذلك في التبنين التالي :

أقوياء ــ ضعفاء؛ فكر ــ سحر؛ اليسر ــ الفقر؛ العقل ــ الخيال؛ الاجتماع ــ التاريخ؛ تنبيه ــ غفلة؛ الموجود ــ المفقود؛ العقل ــ الالهام الالاهي؛ الاجتماع الانساني ــ الاحساس الفطري؛ التاريخ ــ التعليم الشرعي.

إن الحقل الدلالي الذي تنتمي اليه مجموعة الوحدات المعجمية المكونة للطرف الاول في العلاقة هو التراث الماضي، وبالنظر إلى أصولها فإنه يمكن القول بأنها تحمل دلالة فكرية تنتمي لنسق تقليدي، غيبي متخلف، وبصفة عامة تنتمي تاريخيا لمرحلة غير الحاضر، وأسسه المعرفية عاجزة عن ادراك الواقع والتحكم فيه، بخلاف الطرف الأخر الذي يثبت يوما بعد يوم حضوره وفاعليته وتحكمه في الواقع. إن العلاقة، من خلال الانتظام، وبالشكل الذي طرحها به النص، تظهر التفوق المطلق لأحد الطرفين والضعف المطلق للطرف الأخر. وتظهر دلالة الانتظام من خلال التمسك بالقيم التقليدية القديمة وهذا ما أراد النص إظهاره، ومن خلال ما يخفيه وهو تبني القيم الليبرالية والتبشير بسيادتها مستقبلا. وليس ممكنا، والوضع على ما هو عليه، إلا إخفاء أهداف بواسطة نظام القول وتجلية أهداف مناقضة لها من خلال القول، ويؤكد هذا مستوى آخر من التحليل. تظهر بنية الوحدات الصغرى من خلال الملاحظات التالية :

أ ـــ الاكثار من «ال» التي تفيد التعريف ظاهريا، وتوهم بالحديث عن شيء محدد وواقعي، بينما دلالتها التعميم والشمول والخارجية أو المسكوت عنه

ب ـــ النكرات وما تفيده من ابهام لدى المتلقي، أو في بنية الخطاب وما يستنتج تبعا لذلك من تعمية والتباس.

ج ـــ استعمال الضمائر ومنذ الوهلة الاولى دون التصريح بما هو مضمر.

فالتماس هذه التقنيات اللغوية لا يعدو كونه تغطية لشيء لا يريد التصريح به لأنه ليس من مصلحته ذلك.

7 ـــ إن الشكل المجمّع لهذه البنيات وما تتضمنه من قيم هو شكل «المقالة»، ويبدو للوهلة الأُولى أن هذا الشكل تراثي يدخل ضمن أحياء التراث. ولكن الشيء الذي ينبغي الاشارة اليه هو ما يحمله الشكل من قيم. واعتقد أن مصدر هذه القيم هو الغرب، لا بمفهومه التقني المجرد، وانما بنظامه. فالمقالة توحي بمركزية المعرفة، وأحادية التصور، وجدالية الطرح، وتوتُّر الزمن، وموضوعية التحليل، وموضعة الذات. وقد ساهم محمد عبده مساهمة كبيرة في تطوير المقالة وتطويعها لنقل مفاهيمه واستغل لذلك الصحافة خصُوصا.

ويلفت النظر في هذا الصدد المفارقة التي يحملها الشكل باعتبار ما أشير اليه قبل، وما عليه الواقع : الوعي الممزق، وطبيعة الصراع الذي تكون الذات أحد أطرافه، مما لا يتيح رؤية موضوعية للصراع، وبالتالي فإن تحليله عقليا لن يؤدي الا إلى تركيبة ايديولوجية ويكون بالتالي شكل الرواية أكثر تطابقا مع الوضعية المأساوية التي يعيشها المجتمع الاسلامي، وهوشيء سينتبه اليه تلامذة محمد عبده لكنهم لن ينتبهوا إلى أن الرواية بنية مجتمع غير متحقق لديهم إلا في صورة الوهم مما سيجعل بنيتها أيضا وهمية وخفيفة.وهي نفس الوظيفة التي أسندت للغة، في مفهومها العام، حين التمس النص لغة تراثية للتعبير عن مضمون جديد فالتبس بها وأخفته حتى تعطيه صفته الأدبية وبمعنى آخر صفته الايديولوجية.

نتائج التحليـل :

1 ــ إن اشكالية النص تتلخص في : كيف يمكن أن نكون ليبيراليين دون أن نفقد هويتنا من جهة ودون أن نكشف عن ليبيراليتنا من جهة أخرى.

2 ــ التمس النص لحل هذه الاشكالية تمجيد الماضي والتراث واستغل لاخفاء علاقته بالليبرالية الادوات والتقنيات الشكلية.

3ــ يطرح النص تناقضا رئيسيا مع الغرب في الظاهر وثانويا مع التراث، وفي العمق يظهر العكس، إذ التناقض الرئيسي موجود مع التراث كعائق على اكتساب القيم الليبيرالية.

4 ــ تتمثل الأزمة في النص في عدة مستويات : يخفي شعورا بالخيبة، ويتحسس الطريق المسدود، ويتخوف من المستقبل، ويستشعر مرارة العجز، ويصعد ذلك في لهجة ظاهرها دفاع وعمقها تبرير.

5 ــ إن كل الغطاء الايديولوجي، ليس في النهاية، إلا غطاء يحمل مشاريع كبرى، ولكنه يمثل على مستوى التنفيذ، تنازلات وتصالحات ومهادنات.

6 ــ إن الأزمة في النص تمثل أزمة في الوعي، وهذه تعكس أزمة الطبقة الوسطى التي افرزت هذا الوعي.

7 ــ إن الطبقة الوسطى الممثلة لهذه الذهنية ما كان ممكنا أن تعطي الا فكرا يغطي ويخفي علاقته العضوية، ومصالحه الاقتصادية والسياسية المرتبطة بالغرب، ويظهر نفسه في صيغة المدافع عن التراث وعن الاسلام.

8 ــ إن عمومية النص تخفي خصوصيته الطبقية.

9 ــ يظهر من خلال مفهوم «سلفية» توجه الى السلف، وهذا ما كان يهم هذا الفكر لما في هذا الشعار من لفت النظر إلى الماضي وصرفه عن الواقع، وبه يكون أكثر تطابقا مع ذاته. فهو إذاً شعار تتجلى فيه الماضوية ويخفي المستقبلية.

10 ــ إن المشروع السلفي في ظاهره ثقافي وفي عمقه سياسي، وعندما لم يستطع تصحيح طرحه، بتحديد أولويته الأساسية، ظل يخلط بين أطراف التناقض ومستوياته، مما أدى أحيانا إلى التخلي عن أحدها على حساب الأخر. وقد انتبه «الاخوان المسلمون» في مرحلة لاحقة إلى أن الأزمة سياسية، ولكنهم مع ذلك لم يتخلصوا من تأثير الطرح السلفي الأول.

وأخيراً، فإن الطبقة الوسطى في المجتمع العربي، في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، قدمت لنا تاريخا نرث منه إخفاقاته وعجزه ونهاياته ونتعامل معه ضمنيا وأحيانا صراحة باعتبار أنه : تحت ظل سيادتها وسيادة فكرها ساد الاستعمار.

مرشد محمد

بحثاً عن الأسس النظرية لفكر الأفغاني وعبده

إن الأخلاق السياسية آلة ككل أخلاق : فهي تقيم سلّماً للقيم وتفاضلا بين الناس. إنها تنظّر عنف الخضوع والسيطرة وتجسده في مؤسسات اجتماعية.

عبد الكبير الخطيبي

(النقد المزدوج ص : 115).

1 ــ أ، لن أستعمل مفهوم «السلفية» لأن هذا المفهوم واسع جداً، ذلك أنه استعمل استعمالات متعددة، فعلى سبيل المثال نجد الطيب تيزيني يستخدم هذا المفهوم استعمالين : سلفية دينية، وسلفية قومية، وذلك في كتابه «من التراث إلى الثورة» ونجد الاستاذ محمد عابد الجابري يستخدم نفس المفهوم بثلاث استعمالات : سلفية دينية، وسلفية إستشراقية، وسلفية ماركسية،ونقرأ أيضا وعلى سبيل المثال في الغزالي ديكارت وفي الفارابي روسو، وفي ابن خلدون ماركس، قد يكون المقصود بها سلفية دينية، لكن الأمر أيضا لا يخلو من غموض لسنا بصدد توضيحه لذلك سأطرح فكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مع تجنب استعمال هذا المفهوم ما أمكن.

1 ــ ب، سوف لن تكون هذه المساهمة عرضاً حَوْلَ، بل بحثا في الأسس النظرية، ولذلك ستكون محاولة لتناول جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده من خلال إشكالية الوحدة. والاشكالية تستعمل بمعنى إبستيمولوجي كمحاولة ترمي إلى إدخال فكر الأفغاني وعبده ضمن بنية تتحكم في الفكر العربي ــ الاسلامي، أصبح من الضروري الكشف عنها لتجاوزها. والوحدة لها أساسها الميتافيزيقي بطبيعة الحال : لا ننسى أن الاسلام يقر بوحدانية الله، والاسلام هو القاعدة النظرية ــ المنطلق للأفغاني ومحمد عبده، إن أمكن الحديث عن موقف نظري، والوحدة أيضاً بمعنى سياسي : وحدة المجتمع في اطار دولة مركزية واحدة سميت في الفكر العربي ــ الاسلامي بالخلافة، ولا يغيب علينا أن المعنيين مترابطان وبتعبير رشيد رضا« الوحدة مرتبطة بالحقيقة، فلا يمكن أن يكون إتفاق حقيقي بين المسلمين ما لم يكونوا كلهم متفقين على الحقيقة والعكس بالعكس» [1] ونحن إذن أمام نمط (المعرفة) الحقيقة، ونمط السلطة و بتعبير ميشيل فوكو «الحقيقة ليست خارج السلطة» [2]

1 ـــ ج، إن كل فكر بطبيعة الحال يتحدد من خلال الشروط الاقتصادية ـــ الاجتماعية التي يتواجد ضمنها، ولكن يبقى أن الفكر يتمتع بالاستقلالية النسبية عن تلك الشروط، وإذن له منطقه الدّاخلي من حيث هو فكر.

2 ـــ لنجعل نقطة بداية الكلام ما يقوله الأفغاني «فالشرق، الشرق فخصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه وتحري دوائه، فوجدت أدواءه داء إنقسام أهله وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد وإتحادهم على الاختلاف، فعملت على توحيد كلمتهم وتنبيههم للخطر الغربي» [3]

إن الأفغاني يضع الشرق مقابل الغرب :فينظر إلى الغرب لا كتحديدات جغرافية، لا كتناقضات بين مكوناته، ولكن كوحدة متجانسة، وكقوة مادية بالدرجة الأولى، وكعلم وضعي ييسر أسباب القوة التي بدأت تبسط نفوذها على مناطق العالم الاسلامي : لا ننسى تدخل أوروبا الغربية واحتلالها لمناطق أساسية في العالم الاسلامي في مقابل الشرق والعالم الاسلامي المنقسم على نفسه، ويمكن أن نختصر التقابل الذي يضعه الأفغاني بين الشرق/الغرب بالضعف والجهل مقابل القوة والعلم، ولذلك سنلاحظ أن هذين المفكرين وامتداداتهما الفكرية سيكوّن إلى حد ما موقفا (براغماتيا) ـــ نفعياً ـــ يهدف إلى حلّ مشكلات العالم الاسلامي في الحياة اليومية، بالتالي لا يكون موقفاً عقلانيا بالمعنى الحقيقي للكلمة، مادام لم يهدف الى إعادة طرح وإغناء المشاكل النظرية التي شغلت على سبيل المثال الفلاسفة المسلمين.

إن الأفغاني يقرر أن المجتمع مريض : إن هذا المرض هو الذي يعبِّر عنه هذا الفكر بمفهوم الانحطاط، ويتعلق بفقدان الايمان ذاتيا، والانحلال السياسي موضوعيا. فإذن هناك انحراف يجب تقويمه، والوسيلة ستكون هي الاسلام، ذلك أن ما أصاب المسلمين من تقهقر لا علاقة له بالاسلام، وهنا نصادف فصل الحقيقة ـــ الوحي عن الواقع أو لنقل عن الزمان، التاريخ، التطور، وإذن هناك موقف لا تاريخي. يقول محمد عبده «كان الأمر على ذلك، إلى أن حدث ما حدث في عهد الخليفة الثالث وأفضى إلى قتله، هوى بتلك الأحداث ركن عظيم من هيكل الخلافة، واصطدم الاسلام وأصله صدمة زحزحتهم عن الطريق التي أستقاموا عليها وبقى القرآن قائماً على صراطه (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)» ، ثم يضيف قائلًا : «توالت الأحداث بعد ذلك، ونقض بعض المبايعين للخليفة الرابع ما عقدوا، وكانت حروب بين المسلمين انتهى فيها أمر السلطان إلى الأمويين غير أن بناء الجماعة قد انصدع، وانفصمت عرى الوحدة بينهم وتفرقت فيهم المذاهب في الخلافة... غير أن شيئاً من ذلك لم يقف في سبيل الدعوة الاسلامية، ولم يحجب ضياء القرآن على الأطراف المتنائية عن مثار النزاع» [4]

إن النص الذي أمامنا يكشف لنا بوضوح أن هناك فصلا بين ما يقوم به المسلمون وبين الحقيقة المتمثلة في القرآن، وأن كل ابتعاد عن هذه الحقيقة يخلق الانحراف، أي ما يدعوه هذا

الفكر بالضعف والانحطاط لدرجة أن القوة التي تتمتع بها أوروبا الغربية ترجع في أساسها لهذه الحقيقة وهذا ما يعبر عنه محمد عبده بقوله «ثم أخذت أمم أوروبا تفتك من أسرها وتصلح من شؤونها حتى استقامت أمور دنياها على مثال ما دعا إليه الاسلام» (5)، كما يقول أيضا «قبس من الاسلام أضاء الغرب كما تقول وضوؤه الأعظم وشمسه الكبرى في الشرق وأهله في ظلمات لا يبصرون» (6). واضح إذن أن الهدف هو إصلاح المسلمين وليس العقيدة ــ الحقيقة التي تبقى هي الأساس لهذا الاصلاح الذي لا يجب أن يكون بعيدا عن أصول الدين لاكتساب القوة. ولنلاحظ استخدام مفاهيم مثل : القوة والنجاح، وغياب مفاهيم أخرى مثل حقيقة ومعرفة. ولنستمع إلى الأفغاني « فعلاجها (المقصود هنا الأمة) يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة... ومن طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا (ما ذكر يتلخص في الضعف والانحطاط) بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططاً وجعل النهاية بداية وانعكست التربية وخالف فيها نظام الوجود فينعكس عليه القصد ولا يزيد الأمة إلّا نحساً ولا يكسبها إلا تعساً» (7)

إن إصلاح الانسان المسلم كامن في العودة إلى أصول الدين وسيكون نموذج الأفغاني ومحمد عبده هو الاسلام في عصره الذهبي والمقصود به هو عصر الرسول والخلفاء، مما يجعلنا نفهم أن الأمر لا يتعدى مواجهة التحدي الغربي، ولكن هناك هدفاً يتجاوز ذلك وهو إعادة سيطرة الاسلام. ولذلك نجد الأفغاني يتحدث عن السيادة فيقول «أمران خطيران تحمل عليها الضرورة تارة ويهدي إليهما الدين تارة أخرى وقد تفيدهما التربية وممارسة الآداب، وكل منهما يطلب الآخر بل يستلزمه وبهما نمو الأمم وعظمتها ورفعتها واعتلاؤها، وهما الميل إلى وحدة تجمع والكَلَفُ بسيادة لا توضع» (8)

إعادة سيطرة الاسلام من جديد تستدعي استعادة واسترجاع حالة سابقة بحيث أن العرب قبل الاسلام كانوا قبائل متفرقة توحدت في إطار حقيقة الوحي وتأسيس حضارة، وإذن يجب بعث ذلك الاسلام من جديد. وهذا ما نجده يتكرر في كتابات الأفغاني ومحمد عبده ومن نحا نحوهما من المفكرين. كيف يمكن أن يتحقق هذا الهدف ــ الغاية : وحدة العالم الاسلامي في اطار بعث الدين الاسلامي من جديد أو بتعبير هذين المفكرين : الفهم الصحيح للاسلام في إطار مواجهة التحدي الغربي بطبيعة الحال ؟ إن الأمر لا يمكن تحقيقه إلّا من خلال بناء الدولة، ولنستمع إلى الأفغاني يتحدث عن الخليفة العثماني : «أما ما رأيته من يقظة السلطان وشدّة حذره وإعداده القوة اللّازمة لابطال مكايد أوروبا، وحسن نواياه، واستعداده للنهوض بالدولة الذي فيه نهضة المسلمين عموماً (لنشدد على أن في نهضة الدولة نهضة المسلمين) فقد دفعني إلى مدّ يدي له فبايعته بالخلافة والملك عالما علم اليقين أن الممالك الاسلامية في الشرق لا تسلم من شراك أوروبا ولا من السعي وراء إضعافها وتجزئتها وفي الأخير إزدرادها

واحدة بعد أخرى إلا بيقظة وانتباه عمومي وإنضواء تحت راية الخليفة الأعظم»[9] لكن هل بالامكان تحقيق الوحدة في زمن صعود الامبريالية وهجومها التام على جميع المستويات اقتصاديا وثقافيا، ألم يكن ذلك محاولات لسد ثغرات واقع بإديولوجيا معينة في غياب الرؤية التاريخية. واضح من النص السابق أن تحقيق الوحدة المطلوبة لا يمكن أن يتم إلّا عن طريق الالتفاف حول الدولة العثمانية لمواجهة التفوق الغربي، ولكن إصلاح المسلمين أيضا لا يمكن أن يتحقق إلّا من خلال الدولة نفسها، ولنلاحظ إرتباط السلطة بالحقيقة؛ يقول الأفغاني «إن هذا العمل العظيم، إنما يقوم به سلطان قوي قاهر يُحَمِّل الأمة على ما تكره أزماناً حتى تذوق لذته وتجنى ثمرته ثم يكون ميلها، الصادق من بعد نائباً عن سلطته في تنفيذ ما أراد من خيرها».[10]

من خلال كل ما تقدم يمكن أن نصل إلى النتيجة : إن فكر الأفغاني ومحمد عبده يتلخص في الاجابة على التفوق الغربي كتبرير لما سمّاه بالانحطاط، وتجاوزه خلال وحدة العالم الاسلامي في اطار دولة مركزية واحدة تتشبث بالحقيقة، حقيقة الاسلام في صفائه ونقائه، والنموذج طبعا سيكون العصر الذهبي للاسلام حيث وحدة السلطة ووحدة الحقيقة؛ أو القول حيث الحقيقة ليست خارجة عن السلطة، أو السلطة التي تمارس كعبادة إن صحّ هذا التعبير. واضح أن هذه الرؤيا تتضمن حماية للاسلام وفي ذات الوقت احتماءاً به من الغزو الغربي، والاسلام نفسه رجوع إلى البداية ــ الأصل. فالحنفية الابراهيمية هي الأصل النقي للحقيقة ــ الوحي، وما حدث بين الابراهيمية والاسلام من تراجع، تشكل في خروقات اليهودية، والمسيحية، هذا الانحراف يصحح في اطار الاسلام[11]

3 ــ بعد هذا التقديم العام للاطلاع على بعض جوانب فكر الأفغاني ومحمد عبده يمكن أن نصل إلى محاولة ربط هذا الفكر ببنية عامة تشمل الفكر العربي ــ الاسلامي والبنية هنا بمعنى Epistémé (ابستيمي) أي الجذر المشترك للتصوّرات النظرية، وذلك حسب تحديد ميشيل فوكو في كتابه أركيولوجية المعرفة، وهذا طبعا يندرج في اطار المحاولة من أجل البحث في الأُسس النظرية لفكر الأفغاني وعبده.

إن التجربة التأسيسية للاسلام لعبت دورا أساسيا في تشكيل بنية الفكر العربي ــ الاسلامي بما في ذلك طبعا فكر الأفغاني ومحمد عبده. وقد أوضح محمد أركون كباحث في هذا الاطار، خصوصا فيما يتعلق بالروابط بين الاسلام والسياسة في تحديد مجموعة من المفاهيم نجدها تشكل جزءاً هاما في بنية الفكر العربي ــ الاسلامي. إن تسمية الكافرين في مقابل المؤمنين، والمؤمنون يشكلون القوة السياسية الجديدة التي سوف تؤكد نفسها في المدينة، وذلك حسب الوثيقة المعروفة باسم «الصحيفة» (صحيفة المدينة). إن الرسول وسع القاعدة السياسية، وذلك من خلال عقد الاحلاف مع القبائل المحلية وهي بطبيعة الحال غربية ويهودية، والنتيجة هي أن الذين يشكلون هذا التحالف، هذا الاتحاد، أمة، لكن بالمعنى القبلي الذي سيتخذ في اطار الخطاب القرآني مفهوما فوق ــ تاريخي، هذا الحلف يحمى بعضهم

بعضا أي يضمن لكل واحد منهم الأمان من الآخرين : أمانا مشتركا، إنهم إذن مؤمنون بمعنى سياسي ــ اجتماعي ــ قبلي، إن هذا التقابل مؤمنون/كافرون سيتخذ طابعاً ميتافيزيقيا يتضمن تقابلا وعد/وعيد وهو تقابل أيضاً بين الذين يُطيعون السلطة الجديدة ويخضعون، وأولئك الذين يرفضون هذا الخضوع، وبالتالي فإن أسلم تعني القبول بالانضمام إلى الجماعة التي تشكلت [12].وهكذا نجد أن الجماعة تشكل وحدة، وحدة الحقيقة ــ الوحي (أساسا الخطاب القرآني) تشكل دولة : مؤسسة على تلك الحقيقة القائمة من حيث هي أيضا دين، وهكذا نصل إلى تداخل بين الحقيقة والسلطة، أي أن الحقيقة تقيم السلطة، والسلطة ليست خارجة عن الحقيقة.

هذه التجربة التأسيسية للاسلام ستجعل الهدف دائما هو وحدة الدولة بمعنى وحدة الجماعة، ولا ننسى ما يقوله الأفغاني في النص الذي انطلقنا منه، حيث حدد هدفه بالعمل على توحيد الكلمة.

إننا سنجد في عملية تطور الحضارة العربية ــ الاسلامية أنها كانت حضارة مائية ولكنها تجارية ومدنية في نفس الوقت، لكنها أضافت الى العالم أطرافاً صحراوية، امتدت على طول أنهار كبرى : دجلة ،الفرات، النيل، وكلها مراكز لأقدم حضارات. هناك إذن زراعة تفترض التنظيم وتدخل الدولة والادارة، ولكنها ايضا مضطهدة، ومستبدة بمعنى أن حاملي العالم الاسلامي سيكونون عبيدا وفلاحين مضطهدين[13] ولكن على المستوى الفكري، وهو الذي يهمنا، كان هناك على الدوام نزوع إلى الوحدة، وحدة الجماعة، وهذا المفهوم يعني الدولة، أي خلق دولة موحدة مركزية يطلق عليها الخلافة، والخلافة تحمل في طياتها الطابع الديني ــ الدنيوي، ولذلك سنجد مثلا في إطار الدولة العباسية (وكما أوضح عبد الله العروي في كتابه : الايديولوجية العربية المعاصرة) أن المعتزلة يقومون بجهد من أجل تقويم عقيدة تقديم عليها الدولة الاسلامية، أو لنقل الامبراطورية العربية الاسلامية. هذه العقيدة ــ الحقيقة التي تجعل أو توحد في إيمان واحد جماعات من السكان غير المتجانسين ثقافيا، فرضت وحدة لا غنى عنها لاستمرار الجماعة، وذلك بوضع الثقافة العربية والفارسية و اليونانية في إطار معيار مقبول من طرف الجميع وهو العقل. وهذا أمر معروف في فكر المعتزلة بحيث أنهم حاولوا عقلنة الحقيقة ــ الوحي لتكون مقبولة من طرف الكل، لكن هذا الامر انتهى في خلافة المتوكل، حيث قدم الأشاعرة موقفا آخر أي أن الوحدة لا يمكن أن تكون إلّا على أساس الأصل/النقل، أو لنقل إنها لا يمكن أن تتأسس على العقل كما تقول بذلك المعتزلة لأن العقل يبقى* قاصرا عن أن يستقل بنفسه، وبالتالي هو في حاجة الى الحقيقة ــ الوحي كضمانة لوحدة الجماعة. وقد احتضن هذه الرؤية الخليفة العباسي المتوكل، كما أحتضن الرؤية الاعتزالية الخليفة المأمون، وهنا لنلاحظ دائماً مدى تداخل الحقيقة مع طبيعة السلطة : ألم يضطهد المأمون ابن حنبل؟ ألم يضطهد المتوكل شيوخ المعتزلة ؟

وحتى على المستوى الفلسفي، نجد أن الفلسفة العربية ــ الاسلامية كانت تهدف إلى نفس الغاية، ألا يكون الفارابي في مدينته الفاضلة يبذل جهدا من أجل تأسيس مدينة فاضلة، بمعنى بناء الدولة بناءاً جديداً ؟ وهكذا يتركز هذا البناء على وحدة العقل، ولا ننسى أن للفارابي كتاباً بعنوان «الجمع بين رأيي الحكيمين»، ووحدة العقل معناها وحدة الحقيقة، بما في ذلك حقيقة الوحي وواضح أن الهدف هو بناء دولة مركزية، هي الخلافة على أساس عقلاني، لكن ذلك العقل لا يضحي بحقيقة الوحي بل يؤكدها ويدمجها من خلال وحدة الحقيقة فلسفة / دين، عقل/نقل، لأن الفارابي جاء في مرحلة بدأت فيها الامبراطورية بالتفكك، فتفكيره محاولة لصياغة وحدة للجماعة التي بدأت عملياً في التفكك[14]. وحين قامت الدولة الفاطمية في مصر نجد على سبيل المثال مفكرا مثل الماوردي يحاول أن يقدم بدليل على شرعية الخلافة العباسية من أجل وحدة السلطة والحقيقة واستمرارية الدولة كجماعة. يقول الماوري «فإن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيما خلف به النبوة وحاط به الملّة وفوض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع وتجتمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الامامة أصلا عليه استقرت قواعد الملّة، وانتظمت به مصالح الأمة»[15]. واضح من كلام الماوردي مدى التداخل بين الحقيقة (الملّة) والسلطة (الامامة)، وهكذا سنجده يتحدث عن سلطان قاهر تتآلف برهبته الأهواء المختلفة وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة. فبالسلطان تنتظم أمور الدنيا وأحوالها، وعليه المعول في حراسة الدين والدفاع عنه، فليس دين زال سلطانه إلّا بذلت وطمست أعلامه[16]. ألا يتضمن فكر الأفغاني ومحمد عبده فكرة عن المستبد العادل ؟ إن فكر الماوردي يتحدد في سعيه للبحث عن وحدة السلطة من أجل الاستقرار والاستمرار، فهو إذن يعيش توزع تلك السلطة الشيء الذي يهدد في نظرنا كلًا من الملّة والأمة[17]. وهذا مايفسر كون الغزالي، كمفكر في القرن السادس الهجري يدعو إلى إحياء علوم الدين أمام تمزق المجتمع الاسلامي، والاحياء معناه استعادة التجربة التأسيسية للاسلام وإن كان يتجاوزها في الشؤون الدنيوية حينما يقر بالتصوف السني. استعادة التجربة التأسيسية للاسلام حيث كانت وحدة الحقيقة والسلطة، وبذلك يستعيد الغزالي مفهوما من مفاهيم التجربة التأسيسية وهو الكافر بمعنى الذي لا يطيع. وننسى أن الغزالي كفر الفلاسفة في كتابيه «المنقذ من الضلال» و «تهافت الفلاسفة» وكفر أيضا الباطنية التي أسست الدولة الفاطمية في كتاب «فضائح الباطنية» وبالمقابل نجد كتابه الأساسي «إحياء علوم الدين» : إن الحقيقة ليست خارج السلطة، وهنا طبعا سلطة الخلافة. يقول «فإنني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوقا إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الامامية المستظهرية ضاعف الله جلا‍ا وقد على طبقات الخلق ضلالها بتصنيف كتاب في علم الدين أقضي به شكر النعمة وأقيم به رسم الخدمة فكانت هذه الحيرة تُغبّر في وجه المراد وتمنع القريحة على الاذعان والانقياد حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالاشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب الرد على الباطنية مشتمل على الكشف على بدعهم وضلالاتهم وفنون مكرهم واحتيالهم ووجه

استدراجهم عوام الخلق وجهالهم وايضاح غوائلهم في تلبيسهم وخداعهم وانسلاخهم عن ربقة الاسلام»[18]. إن موقف الغزالي يستعيد تجربة الاسلام الأولى التي تقوم على أن أسْلَمَ معناه دخل الجماعة والجماعة تعني الدولة. واضح من النص الترادف بين مفهوم النبوة ولقب الخليفة : الأوامر المقدسة النبوية المستظهرية : المستظهر بالله الخليفة العباسي. ولا ننسى هنا التذكير بأن لابن تيمية كتابا يسمى : «منهاج السنة النبوية»، وهو في الردّ على الشيعة والقدرية، وأيضا لجمال الدين الأفغاني رسالة في الردّ على الدهريين تذكرنا برد الغزالي على الباطنية. يقول الأفغاني بصدد الدهرية في الهند «ولهذا طلبه ذلك اللورد ليكون كاتم سرّه في مصر يستعمله في تنفير المصريين من الدولة العثمانية وفي إقناع المصريين بأن حكومة انجلترا تريد بهم خيرا ويستخدمه في استمالة قلوب العلماء لأنه واحد منهم (على دعواه) وقد يكون من نيته أن يدخل الجوامع ويعظ ويخطب ويروي عن عدل الانجليز ما لا صحة له وما تكذبه المشاهدة ولكن رجاؤنا في نباهة المصريين وصدق عقائدهم الدينية وشدة ارتباطهم بالدولة العثمانية، أن لا ينخدعوا لهذا الراكس (الراكس : الشيطان المريد) لا نجح الله له مقصدا ولا أناله مبتغى»[19]. والتماثل بين ما يقوله الغزالي والأفغاني واضح من النص.

4 ــ نلحظ من كل ما سبق أن بنية الفكر العربي ــ الاسلامي تتمحور حول الوحدة : وحدة اللغة، وحدة الشريعة، وحدة الحقيقة، وحدة السلطة، وبالتالي استمرارية الدولة. ونجد في فكر الأفغاني وعبده هاجس الوحدة، والنصوص المنشورة في «العروة الوثقى» تنسب دائما القوة إلى الوحدة، والاسم : العروة الوثقى له دلالته في هذا الاطار، والوحدة تتجلي طبعا في الدولة حيث الحقيقة والسلطة : السلطة تحمي الحقيقة والحقيقة تكون أساسا للسلطة.

إن أهمية إبن خلدون تأتي من تحليله لمفهوم الدولة. فالتجربة الخلدونية مستقاة من تفتت الوحدة والجماعة فانهيار الدولة ولذلك حلل ابن خلدون ما سماه بالعمران الحضري والعمران البدوي واعتبر صورته الملك والدولة، ثم درس العلاقة بين الصورة (الدولة) والعمران وكيف أن العمران يتدرج مع صورته من البداوة إلى الحضارة، ثم من السعة إلى الضيق، ومن القوة إلى الضعف[20]. إن ابن خلدون إذن كان أكثر وعيا، بالانحطاط، الذي هو انهيار الدولة، لأنه يستخدم منطق التاريخ، من الأفغاني وعبده اللذين طغت عليهما نزعة (براجماتية) أكثر منها عقلانية كما سبق الاشارة إلى ذلك.

إن الاهتمام الذي يلقاه ابن خلدون يدلنا على استمرارية نفس بنية التفكير عند مثقفينا. ألم يكتب مثقف مغربي معاصر عن إشكالية الدولة العربية ــ الاسلامية مستلهما ابن خلدون، معيبا على الفكر المغربي المعاصر عدم اهتمامه بإشكالية الدولة، ونجد مفكراً عربيا آخر معاصرا يكتب عن تحديث المجتمع من حيث هو تحديث للدولة كما أوضح ذلك حسن حنفي في مقال له بعنوان : «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر» مبينا لنا أن أنور عبد المالك يؤكد على أن «نمط تحديثنا هو نمط الدولة المركزية التي يلتف حولها الجميع

لتنفيذ خططها ومهمة الشعب التنفيذ، ومهمة القيادة التخطيط، والدولة هي القائد والزعيم محورها الجيش والمثقفون جنود في نظام الدولة يبنون مع العمال والزراع وهو ما شوهه فلاسفة التاريخ في الغرب وأطلقوا عليه اسم «التسلط الشرقي»[21].

إن مشروع النهضة ينظر إليه هنا على أساس أنه نهضة الدولة كما يقول الأفغاني : نهوض الدولة الذي فيه نهوض المسلمين جميعا. واضح بطبيعة الحال أن مهمة العامة التنفيذ لا التفكير. أليس فشل التجربة الناصرية دليلا على فشل هذا المنظور، بحيث تكون الحرية للنخبة، للخاصة بالمعنى القديم لا الجماهير الشعبية، العامة أيضا بمعناها القديم، ألا يمكن أن نعيد النظر في مفهوم نهضتنا التي لم تتحقق بعد، ويكون انطلاقنا هذا الانسان الذي سمي عامة أو جمهورا، وألّا نجعل الهدف من النهضة هو نهضة الدولة ؟ بلغة أخرى أليست النهضة هي تغيير بنية الأفكار والعلاقات الانسانية، وبالتالي سيكون موضوعها هو الانسان وأداتها هو الانسان، لا جهاز الدولة كمؤسسة فوقية قمعية ؟ وأن يكون انطلاقنا الإقرار بالانقسام والتعدد لإقرار وحدة حقيقية، الإقرار بالانقسام كحادثة تاريخية ؟ ألم يكن الفكر العربي — الاسلامي في العصر الوسيط يبذل جهدا لضمان وحدة الحقيقة في حين كان الواقع آخذاً في الانقسام، ألم يكن الأفغاني ومحمد عبده يدعوان إلى الوحدة متجاوزين الانقسام والتجزئة كحالة تاريخية، في حين كان الواقع آخذاً في الانقسام أو لنقل الاندماج في وحدة النظام الرأسمالي، حيث تكون التجزئة تخدم تطور النظام الرأسمالي حينما وصل إلى مرحلة عليا من تطوّره سمّاها لينين إمبريالية ؟

ألا يدعونا هذا إلى إعادة النظر في العقل العربي من أجل فهمه، بحيث أن العقل العربي لم يكن عقلا رافضا بل متصالحا في اطار وحدة الحقيقة، وحدة السلطة واستمرارية الدولة المركزية بمعنى استمرارية الجماعة، وإذن لم يكن عقلا رافضا بقدر ما كان قابلا، لم يقف أمام المعطيات فاحصاً ناقدا لها بل كان يحيلها إلى معطيات يحاول البرهنة عليها ؟ ألا يكتسب التصوف هنا دلالته من حيث إنطلاقه أساساً من الذات وليس من الجماعة ؟

الهوامش :

(1) ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة. دار النهار للنشر — بيروت : ص 276.
(2) الحقيقة والسلطة : حوار مع ميشيل فوكو. الفكر العربي المعاصر عدد 1 أيّار 1980.
(3) جمال الدين الافغاني ومحمد عبده : العروة الوثقى. دار الكتاب العربي — بيروت. ط 1970 ص 13.
(4) الشيخ الامام محمد عبده : رسالة التوحيد. تقديم الشيخ حسين يوسف الغزالي. دار احياء العلوم بيروت ط 1976 ص 46 وص. 47.
(5) نفس المرجع السابق ص 153.
(6) نفس المرجع المذكور ص : 156.

(7) جمال الدين الافغاني ومحمد عبده : العروة الوثقى. دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1970 ص : 61.
(8) نفس المرجع ص : 114.
(9) محمد المخزومي : خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني. دار الفكر الحديث ـــ لبنان ط : 1965 ص : 36.
(10) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده : العروة الوثقى. دار الكتاب العربي بيروت ط 1970 ص : 56.
(11) فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الاولى 1979 ص : 19.
(12) محمد أركون : مدخل لدراسة الروابط ما بين الاسلام والسياسة. مواقف عدد 37ـــ38 سنة 1980.
(13) للمزيد من التفاصيل في هذه النقطة يمكن الرجوع إلى كتاب هشام جعيط : أروبا والاسلام. دار الطليعة بيروت 1980
(14) يمكن الرجوع للمزيد من التفاصيل بشأن هذه النقطة الى كتاب الاستاذ محمد عابد الجابري : نحن والتراث. دار الطليعة ـــ بيروت. والمركز الثقافي العربي ـــ البيضاء أبريل 1980. الدراسة الخاصة حول الفارابي. وكذلك الدراسة التي خصصها الاستاذ الجابري لابن سينا. الصفحات 69 إلى صفحة 218.
(15) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي : الاحكام السلطانية والولايات الدينية الطبعة الثالثة 1973. مقدمة الكتاب.
(16) فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث : المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الطبعة الأولى 1979 ص 58.
(17) للتفاصيل أنظر كتاب الأستاذ سعيد بنسعيد : دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، سلسلة الأطروحات والرسائل : 6 دار النشر المغربية.
(18) أبو حامد الغزالي : فضائح الباطنية تحقيق عبد الرحمن بدوي. مؤسسة دار الكتب والثقافة. الكويت ـــ ص. 2 و 3.
(19) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده : العروة الوثقى. مرجع مذكور أعلاه. ص 417.
(20) أنظر مجلة الحياة الثقافية العدد 9 السنة الخامسة 1980. محور حول ابن خلدون. خلاصة لندوة جامعة تونس حول ابن خلدون تتضمن بيبليوغرافيا عن الكتابات الصادرة حول ابن خلدون : حصاد عشرين سنة من الدراسات 1960 ـــ 1980. حيث يمكن الاطلاع على بعض المؤلفات ويستحسن طبعا الرجوع إلى النص الأصلي للمقدمة للاطلاع على المفهوم الخلدوني للعمران وللدولة.
(21) حسن حنفي : الجذور التاريخية لأزمة الديمقراطية في وجداننا المعاصر. مجلة المستقبل العربي. 5 ـــ 1979/1 ص : 137.

عبد الصمد بلكبير

أربعة دروس عن (الحركة السلفية) *

أولا ــ الشروط التاريخية لـ « النهضة » في المغرب العربي.

1 ــ توطئة :

إذا كان الحديث عن « النهضة » على جميع مستوياتها، وبالنسبة لأي مجتمع، يعنى ضمنيا وعمليا الحديث عن : نشأة ونمو البورجوازية، فان الظروف في بلدان المغرب العربية من هذه الوجهة كانت تشبه في الكثير من جوانبها ظروف نشأة ونمو واخفاقات.. البورجوازية في المشرق العربي. وكل الفروق هي ما ينتج عادة من الإختلاف في الزمن التاريخي بين كل سابق ولاحق.

هذا الحديث :

1)سيعتبر أن أهم الخلاصات عن « الحركة السلفية » في الشرق العربي، وعن شروط بروزها ونموها التاريخية... تشمله هو أيضا، ولذا سيقتصر على الفروق، ما تتميز به منطقة المغرب العربي ــ تاريخيا ــ عن المشرق العربي.

2) وكما يصح عموما أخذ مصر نموذجا لبقية بلدان المشرق العربي، نظراً لعدة اعتبارات.. فان نفس الأمر يصح على بلدان المغرب العربي، وبذلك سنأخذ (المغرب)، عموما، نموذجا رئيسيا لها جميعا.

2 ــ بين البادية والمدينة :

اعتمادا على الافتراض السابق، تاريخ كل نهضة هو تحليل تاريخ بورجوازية المجتمع الناهض. فما هو تاريخ بورجوازيتنا ؟ عموما تميز المغرب بهشاشة الوحدة بين عناصره المكونة واستمرار ضعف تماسكه الداخلي على مختلف المستويات الى مراحل متأخرة من تاريخه. وقد ساهمت في هذا الواقع (الأنحلال الداخلي ــ التبعية للاجنبي) عدة عوامل، منها ما هو جغرافي (ضعف النمو الديمغرافي ــ استمرار تعرضه للهجرات..) ومنها ما هو سياسي ــ عسكري، تمثل خصوصا في غزوات أوروبا والشرق والتي اتخذت طابع احتلال أو استيطان... هذا الواقع التاريخي المتميز لم يسمح لـ (الأمة) المغربية ان توجد في القديم، ولا لدولة تسهر على تنظيمها وتوحيدها وصيانة كيانها المستقل.

كان الفتح العربي ــ الاسلامي ؛ بطابعيه العقدي والاستيطاني والذي عمل على الاندماج بالسكان الاصليين.. سيكون بحق نقطة البداية لتكوين الوحدة المنشودة. لَوْلا ما سيعترضها من عوائق بنيوية ناتجة عن التقاء و(تصادم) بنيتين اقتصاديتين واجتماعيتين وثقافيتين...

ستحتاجان الى وقت قبل تحقيق الاندماج والانصهار المرغوب.. وسيتجسم أهم تناقض على هذا الصعيد في مسألة : تباين وتباعد المدينة من البادية في شكل تعارض وانقطاع من جهة؛ وعدم وجود اقطاع محلي (وطني) قوي وسائد. ذلك ان المدن المغربية، وحتى القرن 15، على الأقل، لم تكن وليدة تطور داخلي، بل إنها منبثة وواردة وتربطها فيما بينها، على بعدها عن بعضها، علاقات أقوى من تلك التي تربط كل واحدة منها بالبادية المحيطة بها.

هكذا نجد مقابل مدن متقدمة ومزدهرة في تجارتها وصناعتها وثقافتها... بادية منعزلة ومنكمشة وبئيسة حضاريا.. في ظل نظام اجتماعي قبلي يكتفي بذاته ولا تربطه الا أوهى الروابط الاقتصادية ـــ الاجتماعية بالمدينة، والسياسية بالدولة المركزية، والحضارية بمجموع الوطن.. لقد كان لدينا إذن نمطان من الاقتصاد ومن الاجتماع، وبالتالي نمطان من الحضارة. وأسوار المدن تكاد تكون التعبير المادي عن ذلك الانفصال بل التعارض بين الوضعين داخل البلد الواحد. ولم تكن الوحدة تحصل الا عندما يكون هناك هدف جهادي لانقاذ « المسلمين » باعتبارهم كذلك (الاندلس مثلا) أو للدفاع عن الكيان الوطني. إلا أننا سنلاحظ مع بداية القرن 14 وحتى 15 نوعا من التغيير الكيفي يبدأ فيه ارتباط نسبي بين المدن والبوادي المغربية على الأصعدة : الاقتصادية ـــ الاجتماعية والسياسية ـــ الثقافية. وعندئذ ستبدأ في البروز اكثر فأكثر بورجوازية مدينية لديها متسع من المجال لترويج سلعها وبالتالي لاستقواء واستقلال كيانها.

غير أن هذا الحدث ـــ التطور سيقترن باحداث سياسية عظيمة الأهمية ستعدل من اتجاهه ان لم تكن قد عرقلته نهائيا. تلك هي :

* بداية نهضة بورجوازية شبه جزيرة ايبريا، وما نتج عن ذلك من طرد الأخيرة لفائض السكان المنافسين، خصوصا المسلمين واليهود، واضطرار الآخرين الى الالتجاء نحو بلدان المغرب.
* بداية الغزو الاسباني والبرتغالي للموانىء المغربية. وهكذا فابتداءا من عام 1415 حيث احتلت مدينة سبتة، وطيلة 150 عاما، سيستمر الصراع عنيفا بين ارادتين طامحتين لنفس الهدف، وسيكون الرهان بينهما رهانا مصيريا، ولقد استطاعت ايبريا بالفعل، وفي نهاية المطاف أن تحد من طموحات البورجوازية : التجار والحرفيين... المغاربة سواء عن طريق تركيم فائض بشري ومنافس لها من المهاجرين الأندلسيين، أو باحتلالها لكل الموانىء التجارية الأساسية، أو بهجوماتها الحربية على الداخل نفسه، أو بضرباتها للأساطيل المغربية في عرض البحر، أو بتغييرها لطرق التجارة العالمية من الأبيض المتوسط الى المحيط الأطلسي..الخ... الخ...[1].

3 ـــ (وادي المخازن) والانعطاف....

جدل التاريخ سيتدخل، وهذه المرة لصالح المغرب، ذلك أن المغرب الذي خسر اقتصاديا واجتماعيا... سيربح على الصعيد السياسي بداية تكون حقيقي لمفهوم وحدة الأمة (الوطن) في اطار وفي سبيل الصراع ضد الأجنبي الغازي.. فاذا كانت حركة التجار لربط البادية بالمدينة

قد توقفت، فان حركة البادية على النقيض من ذلك، وفي اطار تفتحها على المدينة من أجل التحالف على الجهاد كانت قد بدأت.

وهكذا، والى حدود أواخر القرن 16، وبالضبط من الواقعة العسكرية.. التاريخية العظيمة : معركة وادي المخازن (1578) سيتمكن الشعب المغربي من جني أولى الثمرات السياسية لمجهوداته السابقة... وسيقيم إرتكازاً على ذلك أول دولة مغربية لا ترتكز الى العصبية القبلية وانما الى وازع ديني كان بالنسبة الى المغاربة رمزا لوحدتهم الثقافية والسياسية. هكذا اذن تكونت وترسخت الدولة السعدية الشريفة، وستحقق في أيام المنصور (1603) خصوصا خطوات واسعة على طريق النهضة المأمولة : ستنفتح على الاتراك في الشرق وتستعير منهم مختلف نظمهم الادارية والعسكرية والحضارية وتدخل معهم في انواع من التعاضد والتحالف (حتى لكأنّهم عثمانيون)، وستستفيد الى أقصى درجة من منجزات الحضارة في الأندلس على يد المهاجرين، وستعيد هيكلة الدولة لتصبح أكثر مركزة وأوسع انتشارا في نفس الوقت. كما أنها ستعيد النشاط للطرق التجارية القديمة وبالأخص البرية منها في اتجاه الصحراء وافريقيا، كما ستهتم بأنواع الصناعات (صناعة السكر بتادلة وشيشاوة كمثال)... الخ... الخ.

ومع ذلك فان بعض التعارض ــ التناقض القديم (مدينة ــ بادية) بقي مستمرا. ولم تستطع هذه الدفعة السياسية الوطنية ان تنوب الى المدى البعيد عن الحاجة الى روابط اقتصادية ــ اجتماعية وثقافية، خصوصا وأن كلتا الدولتين : السعدية في المغرب والعثمانية في بقية الشمال الافريقي لم تهتما كثيراً بهذا الأمر، كما لم تهتما بالجانب التعليمي لتكوين نخبة ثقافية.

وهكذا، وبموت المنصور بدأ الانحلال بالصراع على الملك بين الأبناء الثلاثة، وظهور أصابع الخيانة الوطنية (الشيخ المامون)، فانتصرت الزوايا والطرق الدينية من كل الأصناف، وكثرت مطامع الافراد والجماعات في تكوين الامارات والدول. وبهذا كله وغيره.. انحل ما كان معقودا في مرحلة النهضة الأولى ليعيد المغرب الكرة من جديد على يد شرفاء آخرين سيجتهدون في اعادة الوحدة الى البلاد : اسماعيل (ــ 1729) خصوصا. واعادة الحرية اليها : محمد بن عبد الله (ــ 1790) ثم سليمان (ــ 1822)، الا أن طموحات محمد الثالث في النهضة لن تجد ما يسندها في الداخل خصوصا وهو نفسه لم يؤسس قوته الذاتية الا ارتكازا الى عوامل خارجية (التجارة والوساطة التجارية مع أوربا من ميناء الصويرة) من جهة، وأن العناصر الاجتماعية التي اعتمد عليها كانت حتى ذلك الوقت ذات طابع ارتزاقي (عبيد بخاري). وقد ظهر فشل مشروعه واضحا بالضبط عند فشله في تحرير مليلية، وتوقيف حصاره لها عنوان على الهزيمة الثانية لبورجوازيتنا، لم تتحامل بنفسها عنها الا مع وقع خطوات الجيوش الاستعمارية وهي تدخل المغرب العربي مع بداية القرن 19، ذلك أن سليمان من جهته سيتخلى نهائيا عن اسطوله امام الضغط الأوربي. والمولى عبد الرحمن سينهزم أمام فرنسا شر هزيمة في معركة إيسلي (1844). اما محمد الرابع فستكون هزيمته أكثر نكراً حين سيبدأ حكمه (1859) بهزيمة ماحقة عندما احتل الأسبان مدينة تطوان (1860) وما نتج عن ذلك من اتفاق استعماري مجحف رهن خزينة الدولة ومداخيلها من موانئها ولمدة 20 سنة للدولة الاسبانية، وبذلك فتح الباب واسعا أمام الامتيازات الأجنبية التي تكرست في اتفاقية مدريد (1880).

لقد كان القرن التاسع عشر بالنسبة للشمال الافريقي ككل نهاية للمشروع البورجوازي ولطموحاته.. أمام انتصار البورجوازية الأوروبية واستعمارها له بشكل مباشر (الجزائر، تونس...) أو بشكل غير مباشر (المغرب) ومن ثم سيرتبط التاريخ الحديث للمغرب وتاريخ « نهضته » بالصراع مع الاستعمار الاوربي، وقد تمظهرت هذه :

4 ـــ المحاولة الثالثة : للنهضة، في عدة مظاهر :

أ ـــ المظهر السياسي : وتجلى، خصوصا في المغرب، على يد بعض ملوك الدولة العلوية الذين حاولوا تقوية ومركزة الدولة والجيش، وتوسيع وتنويع العلاقات الديبلوماسية وحتى التحالفية مع الشرق خاصة، مع نوع من الاهتمام بالتعليم: باصلاحه، وارسال البعثات العلمية نحو أوربا، واصلاح بعض مظاهر الاقتصاد المغربي... الخ وقد كان المجهود نفسه تقريبا يجرى في بقية البلاد المغربية كما تجلى خصوصا في تجربة محمد خير الدين بتونس ومشروع دستوره الذي اتفق عليه (1857) قبل أن ينتهي الى الفشل (1877)، وفي ليبيا مجهودٌ آخر على يد السنوسي الذي بذل الكثير من أجل ترسيخ كيان مستقل وموحد للقطر الليبي. الا أن كل هذه المجهودات باءت بالفشل أخيرا نتيجة عدة عوامل يمكن انتقاء أهمها :

. ضعف القوة الاجتماعية القائدة من الداخل

. تفكك البنيات، وبالأخص منها استمرار تناقض المدينة مع البادية.

. بداية تكون بورجوازية محلية مرتبطة مصلحيا مع الأجنبي ومناوئة عمليا للسلطة الوطنية.

. ولا يجوز أن ننسى عامل الضغط الاجنبي الخارجي على مختلف المستويات الاقتصادية.. وحتى العسكرية.

ب ـــ المظهر العسكري : وقد تجلى خصوصا في الجزائر لدى القائد العظيم : الأمير عبد القادر محي الدين الذي أظهر كفاءة عالية في مقاومة الاستعمار الفرنسي، وتحقيق وحدة للأمة المغربية على صعيد جديد وبمحتوى وطني آخر. تمثل خصوصا في ربطه لنضال الشعبين المغربي والجزائري. ومن ناحية أخرى في ارادة الدولة المغربية مساعدة القطر الجزائري في نضاله للتحرر من فرنسا، ونفس الشيء كان بالنسبة للقطر الليبي.

غير أن المجهودات العسكرية انتهت جميعا الى الفشل الذريع بسبب من تشتتها منطلقا وخططا بعدم التنسيق بينها (ثورة محمد المقراني ـــ ثورة أبي مرزاق ـــ ثورة الشيخ الحدّاد ـــ حركة الجيلالي الروكى (أبوحمارة)...الخ) من جهة، ومن جهة أخرى بسبب التقدم التقني في الميدان العسكري للجيش الغازي الشيء الذي فاجأ في هذه المرحلة المواطنين المناضلين المغاربة.

ت ـــ المظهر الثقافي : ويصح أن نعتبر الحركة السنوسية من جهة، والمولى سليمان من جهة أخرى، من أوائل المبادرين في هذا السبيل، فقد استفاد سليمان، مقتديا في ذلك مثل السنوسي، بمبادىء وتوجيهات ومواقف الحركة الوهابية في الشرق، فعمل من جهته، وبحسب فهمه لها واحتياجاته منها، على تصحيح العقيدة الدينية عند الشعب بالرجوع الى الأصول

السلفية ومحاربة البدع : من مؤسسات الطرقية، والخرافة والشعوذات.. إلخ كما بذل مجهودات في إصلاح مؤسسات التعلم وأنظمته.

وفي نفس المسار تقريبا سارت مجهودات مفكرين آخرين من أمثال : أبو اسحاق ابراهيم التادلي (— 1894) ومحمد كنون (— 1884) واحمد بن خالد الناصري (— 1897) وعبد السلام العلمي، والمفضل أفيلال ومحمد السليماني والطاهر الافراني وماء العينين الشنقيطي.. الخ حيث عملوا جميعا على ربط الوضع الفكري والثقافي في المغرب بالحركة الاصلاحية — السلفية في الشرق، ناشرين من جهتهم، عن طريق الدرس النظامي، أو نقاشات المنتديات الخاصة، أو التأليف، مفاهيم ومبادىء الفكر والبرنامج السلفي. وبذلك انخرطوا في أنواع من الصراع ضد المؤسسات التقليدية بما فيها السياسية احيانا كما نلاحظه عند ابراهيم التادلي في وقوفه العنيد ضد اقرار ضريبة « المكس »، أو في بعض تآليفه (التي بلغت مئة وعشرين 120 تأليفا منها تلخيصه لكتاب محمد خير الدين « اقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك »). وقد كان له اتصال مباشر بالشيخ محمد عبده (في لبنان 1886) كما جال في أوروبا (اسبانيا خصوصاً) واتصل في تركيا بعبد الحميد حيث كتب له كتابا توجيهيا.

وفي نفس السياق تقريبا يمكن ادراج محمد الكتاني وكتابه الهام « دعوة الاسلام » الذي لعب دوراً كبيرا في الحركة السياسية المغربية في أوائل هذه القرن خصوصا حركة محمد بن عبد الكريم الخطابي. وعلى نفس النهج يصح إدراج عمل المؤرخ الكبير أحمد بن خالد الناصري « الاستقصا...» الذي تضمن نظرات نقدية، وبرامج إصلاحية متقدمة جدا في ظروفها، وقد كان على اطلاع في الثقافة الغربية، ببعض لغاتها.. الشيء الذي أهله أكثر لكتابة تاريخ شامل للمغرب عصري في طريقته. مستفيداً من العلم في منهجه... وفي هذا العهد كذلك سيمثل الوزير ابن ادريس العمراوي (— 1848) في اتجاهه الاصلاحي ما مثله محمد خير الدين في تونس. وقد كانا متعاصرين، ودخلت المطبعة لأول مرة المغرب سنة 1859، وطبع فيها أول كتاب سنة 1866.

5 — على طريق الاحتلال... حتى 1930.

المظهر العام :

. استعمار مباشر أو غير مباشر يشمل كل بلاد المغرب العربي.

. انحطاط شامل لمجمل جوانب الحياة الاقتصادية الاجتماعية والثقافية.

. تكريس الانقسام داخل الأمة بالأخص على مستوى مدنها وبواديها في صيغة : مغرب نافع وآخر غير نافع.

. تكون بورجوازية كمبرادورية عملية للأجنبي على حساب مصالح البلاد، مستفيدة مقابل ذلك من بعض الامتيازات ومن الحماية الخارجية.

. بداية تفاوت الوضعيات بين أقطار المغرب العربي، وتوحدها في المجالات التي ساد فيها نمط الانتاج والثقافة الاستعماريين.

. عزلة عن الخارج عموما، مع استثناء انفتاح ضيق على فرنسا.

. والخلاصة الأكثر جوهرية، أن الكفة في الصراع بين المنطقتين العربية والاوربية، كانت قد رجحت نهائيا لصالح المشروع الاستعماري للبورجوازية الأوربية، وسقط، الى الأبد، رهان المغرب، بقيادة بورجوازية ستحاول بدعم الدولة وتدخلها تلافي قصور الماضي والحاضر، (من محمد الثالث الى الحسن الأول)، هذا في الوقت الذي لم يفشل فيه الرهان اليابان لاسباب تتصل غالبا بالجغرافية ــ السياسية.

في مقابل هذه الصورة المظلمة، والنتيجة العامة، كانت هنالك مجهودات اعتبرت استمرارا لسابقاتها أو وليدة الظروف الجديدة، ويمكن ملاحظة ذلك في :

أ ــ استمرار محاولة الدولة المركزية لانقاذ الوضعية على المستوى الداخلي باعادة بناء جهاز السلطة، وإصلاح الادارة وتوحيد البلاد واصلاح التعليم وارسال البعوث العلمية الى الخارج وتحقيق ظروف أحسن على المستوى الاقتصادي، وقد بلغ هذا المجهود الذي بذله خصوصا الحسن الأول (ــ 1894) وبجانبه الوزير (ابّا احماد) درجة تأسيس مجلس للأعيان يمثل شبه نواة أولية للنظام النيابي (البرلمان)، كما انه على الصعيد الخارجي اهتم بتقوية العلاقات مع الأصدقاء والحلفاء ومع خصوم الخصوم.... لاستغلال التناقضات فيما بينهم الشيء الذي قام بدور حاسم في تأخير دخول الاستعمار رسميا الى المغرب مقارنة مع بقية البلاد المغربية الأخرى.

ب ــ ومن مظاهر تلك المجهودات لـ « النهضة » المعَطَّلة، ما يسمى ب « الثورة الحفيظية » وهي حركة سياسية شعبية قادها مثقفون من علماء القرويين غالبا أو من رجال الصوفية الطرقية أو من ليبراليين كان لهم اتصال، بشكل أو بآخر، بأوروبا، وقد كانت الحركة في عمقها حركة دستورية اصلاحية لنظم الحكم وعلاقات السلطة والتنظيم الاداري لجهاز الدولة... وقد عبر ميثاق البيعة لعبد الحفيظ، والذي كتبه بنفسه قائد الحركة أحمد بن المَوّاز، عن مضمونه الليبرالي ــ الاصلاحي المتقدم في ظروفه، والذي كان تتويجا لحركات دستورية سابقة عليه. وبالأخص منها مشروع دستور جريدة لسان المغرب (1907) وغيرها من الدساتير المقترحة في ذلك التاريخ. وقد استطاعت هذه الانتفاضة أن تنتصر فعلا وأن تعوض عبد العزيز بأخيه (سنة 1908) الذي التزم لفظيا بميثاق البيعة، ولكنه لم يستطع أن ينفذ شيئا منه بسبب الضعف الذاتي أمام الضغط الأوربي بعدم الاعتراف به إن هو تخلى عن اتفاقات أخيه معهم. هكذا سيضطر عبد الحفيظ، بالنظر لعجزه عن مواجهة الداخل (بورجوازية مغربية ذات امتيازات ولا تؤدى ضرائب لكونها محمية من الأجنبي..) وعن مواجهة الخارج.. بالاعتماد على الشعب... الى الرضوخ من جهته لمطالب الاستعمار التي لا تنتهي. الشيء الذي دفع بالشعب المغربي ومرة أخرى، وخصوصا قبائله البدوية الى اعلان الانتفاضة المسلحة سنة 1911 في مختلف المناطق توقيا لتردي الأوضاع وردا على بداية الدخول الاستعماري (وجدة ــ سطات)، غير أن هذه الانتفاضة التلقائية بالذات هي التي ستتخذ من طرف الاستعمار ذريعة للهجوم الرسمي على البلاد بدعوى حماية سلطانها، وتثبيت أسس النظام فيها.

ت ــ ومن أهم مظاهر « النهوض » في هذه المرحلة كذلك، الحركات السياسية المسلحة التي اتخذها نضال الشعب المغربي كشكل بارز لمواجهة المعتدى الأجنبي. وقد ابتدأت أولا من الصحراء بقيادة الشيخ ماء العينين وابنه الهيبة الذي وصل في حركته مدينة مراكش ثم انتفاضة مدينة فاس وامتناعها عن دخول الأجنبي اليها، وذلك كان بقيادة جنود السمون أنفسهم... وبعد ذلك ستتوالى انتفاضات الجبال في الأطلس المتوسط أولا بقيادة موحى وحمو وابو القاسم النقادي ثم في الشمال بقيادة محمد أمزيان والريسوني أولا ثم محمد بن عبد الكريم الخطابي في المرحلة الثانية، وقد كانت حركته أوج ما وصل إليه التنظيم والوعي الشعبي من نمو وتقدم. وعلى اثر فشله وفشل خليفته أهريرو (1926) ستندلع ثورة أخرى بالأطلس الصغير (صفرو) الى حدود الصحراء. لم تنته الا في حدود 1934 ــ 1936.

إن أهم ما ميز هذه الحركات هو قوة مواجهتها العنيفة للاستعمار واظهارها لأعظم خصائص العبقرية المغربية في ميدان التنظيم العسكري وما يرتبط به... الا أن عيوبها القاتلة كانت من عزلتها عن بعضها أولا، وعزلتها جميعها عن المدينة ثانيا، وأن أفقها العام السياسي وبرامجها الاقتصادية ــ الاجتماعية... كانت تتسم بالضيق والقصور حتى بالنسبة للآفاق والمشاريع.. الاستعمارية نفسها، فانتهت دون أن تترك في الداخل تأثيراً حاسما ومستمراً يوازي تأثيرها من الخارج.

ث ــ أما المظهر الثقافي لحركات « النهوض » في هذا العهد، فقد كان في الكثير من جوانبه استمراراً للمرحلة السابقة عليه مباشرة، لولا عنصر جديد هو نشأة الصحافة، وبالأخص منها المطبوعة، في فاس أولا (الطاعون 1906) و(الصباح) لابن حيون بنفس التاريخ. ثم في طنجة (لسان المغرب 1907) للأخوين اللبنانيين نمور .... والملاحظ أن هذه البداية للصحافة في المغرب، كانت مرتبطة بالأجنبي سواء مباشرة أو عن طريق مغاربة اسميا وشكليا يُستعملون وسائط للتعبير عن مصالح ومطامع أجنبية فعليا. ومع ذلك فقد سمحت جريدة (لسان المغرب) بمرور الكثير من افكار وقضايا المغاربة كما هو الحال بالنسبة لـ (بريد سبتة) أو بالنسبة للصحف العربية التي كانت تصدر خارج المغرب، حيث كان ينشر بعض الكتاب المغاربة ويعملون على توزيعها فرديا وجماعيا بين المهتمين.

وقد مثل الحركة الثقافية ذات المظهر الديني السلفي عدة علماء دين، كان على رأسهم جميعا أستاذهم ومربيهم الشيخ أبوشعيب الذي زار الشرق كثيرا، واقتنع (أو تزامن اقتناعه) بالمبادىء والآراء السلفية التي اقتنع بها شيخ المشرق يومئذ محمد عبده، والذي بذل الكثير، وعلى نفس نهج الامام، لنشر مبادىء واصلاحات الحركة السلفية على مستوى العقيدة والتشريع واصلاح التعليم والدعوة للأخذ بالعلوم العقلية والعصرية... الخ. سواء عن طريق التدريس أو الجلسات الخاصة مع التلاميذ « المريدين » أو داخل الادارة نفسها حيث كان وزيراً للعدل..

وقد سار على نفس نهجه تلميذه النابه والذي ربط لأول مرة الحركة السلفية بالحركة الوطنية (شيخ الاسلام محمد بلعربي (ــ 1964) الذي تخرج على يديه كل القادة الرواد للحركة

الوطنية فيما بعد وعلى رأسهم كل من محمد غازي، علال الفاسي ومحمد المختار... وقد كان يساير الحركة أساتذة آخرون من أهمهم : المكي البطاوري ومحمد الرافعي، محمد السايح، محمد الحجوي والمدني بلحسني.. وغيرهم كثير.. ويصح لنا أن نلاحظ ان هذه الدفعة الثقافية كانت من الازدهار والزخم ما أزرى بالحركة الوطنية نفسها في ممارستها الثقافية اللاحقة، حيث كان الجانب الثقافي من اهتمامها ضعيفا بالقياس الى انجازات أولئك السلفيين.

ولم يكن تأثير الشرق العربي كعامل في « النهضة » يقصر عن العوامل الداخلية، لقد كانت جرائده، وخصوصا منها « العروة الوثقى » أولا ثم « المنار ».. متداولة بصورة واسعة في أوساط المتعلمين في المغرب، كما أن كتابات الرواد (الافغاني ــ عبده...الخ) ومؤلفاتهم كانت تحظى بنفس الدرجة من القبول والرواج. ونفس الأمر كان يحصل بالنسبة للانتاج الأدبي المشرقي كاشعار البارودي وشوقي ومقالات المنفلوطي وأدبيات السياسة عند مصطفى كامل وسعد زغلول... وكذا الانتاجات الفنية في المسرح والغناء...الخ. ولم تكن قنوات التأثر مقتصرة على الاستيراد (للقيم الثقافية) فحسب، بل ان المغاربة اتصلوا بشكل مباشر بالشرق خلال رحلاتهم المستمرة للدراسة أو للسياحة أو للحج.

هذه إذن كانت مجمل الأوضاع والعوامل، بشقيها الايجابي والسلبي، في المغرب خصوصا، اما بالنسبة للجزائر وتونس فقد تميزتا باتخاذ الحركة فيهما طابعا سياسيا منذ البداية بقيادة الأمير خالد ثم مصالي الحاج في الجزائر والثعالبي وعلى باش حانية في تو نس، ولم يأت العمل الثقافي سوى لاحقا، على الخلاف من الحالة في المغرب حيث لم يأت العمل السياسي (المنظم والمدني) الا بعد تمهيد من الحركة الثقافية ذات الطابع السلفي الديني.

هذه إذا هي العناصر والمقدمات التي كانت ضرورية لتنشأ عنها ا لركة الوطنية ابتداءا من أواسط العشرينيات، وبالأخص منذ المنعطف التاريخي الذي شكلته احداث **1930** المقرونة بحدث « الظهير البربري » حيث ستخرج الحركة السلفية من طابعها النخبوي الارستقراطي والمنعزل عن الجماهير.. وبالأخص البادية. والمكتفي بالاصلاحات الثقافية والاجتماعية... الى الارتباط بالجماهير (في المدن خاصة) وخلق تنظيمات مدنية ومستمرة والانفتاح على أفق العمل السياسي الرحب ببرامجه الوطنية ووسائله العصرية.

6 ــ مقارنة بالشرق :

من الأكيد أننا حين نكون بصدد المقارنة بين جزئي الوطن العربي (المشرق والمغرب) على أي مستوى أو صعيد سنجد ان المشتركات من الظواهر ــ هي أوفر نسبة من الفروقات.

وفي هذا المجال بالذات فان ما هو مشترك كثير كذلك، فبالاضافة الى وحدة المناخ الثقافي العام الذي يشكل نسبة كبيرة منه : الاسلام واللغة العربية. نلاحظ وجود مجموعات لغوية داخل بعض شعوب المنطقتين. كما أنه من الناحية السياسية كان الخضوع لنظام واحد تقريبا، بتفاوت في درجة ذلك الخضوع للخلافة العثمانية. أما الوضع الاقتصادي الاجتماعي فقد كان في عمومه اقطاعياً ــ قبلياً، كما أن الدول المحلية كانت تنزع غالبا الى الانفصال والاستقلال عن المركز. وتبنت حركات النهوض الفكرية في بعض لحظاتها غير أنها جميعا انتهت

الى الاخفاق. وبالنسبة للمراحل والطرق التي توسل بها الاستعمار لاقتحام البلاد والسيطرة عليها فقد كانت هي نفسها دائماً : سياسة الامتيازات الخاصة، ثم توزيع الحمايات الشخصية.. حتى تصير البلاد شبه مستعمرة قبل أن تستعمر نهائيا.. الخ...الخ.

أما الفروقات فهي كثيرة كذلك، وهي غالبا ناتجة عن عوامل التاريخ (والجغرافية كذلك) والمتمثلة خصوصا في التطور غير المتكافىء للأنظمة الرأسمالية سواء كانت تابعة وفي طور النشوء.. أو كانت مسيطرة.

وجميع عناصر الفرق بيننا مع المشرق في هذه المرحلة لا تمس في شيء حقيقة الاشتراك في وحدة التاريخ القريب لـ « النهضة » وأهم ذلك بصورة مختصرة ومركزة :

. تأخر ظهور البورجوازية (المقصود المتخلفة في المرحلة الاستعمارية) في المغرب العربي بالمقارنة الى الحال في الشرق.

. سرعة دخول الاستعمار بكل خصائصه نحو المغرب وقبل المشرق، باعتباره احتلالا شاملا.

. ارتباط الحركة الفكرية الاحيائية (السلفية) بالحركة الوطنية المقاومة للاستعمار (اقتصاديا ــ سياسيا...) في المغرب. الشيء الذي لم يحصل بنفس الصورة في المشرق .

. خصوصية البرنامج الثقافي المغربي ذي الطابع القومي بالنظر لخصوصية الاستعمار الفرنسي الاستيطاني والذي يركز على استلاب الشعوب المستعمرة وتغريبها ثقافيا، فتأثر رد الفعل الثقافي الوطني بطبيعة وخصوصية الفعل الثقافي الاستعماري.

. تجاوز حركة الفعل السياسي ــ العسكري للجماهير ضد المستعمر، حركة الفكر السلفي ــ الوطني لنخبة المدن المغربية، وقد كانت هذه الخاصية من أعظم ما ميز تاريخ نهضة المغرب العربي الحديثة ليس عن المشرق العربي فحسب، بل على الصعيد العالمي، حيث لم يوجد خلال مرحلة القرن 19 وأوائل 20 شعب في العالم قاد الكفاح المسلح بالنفس الطويل والاجتهاد والابتكار في كل ما يتصل بالمقاومة بالمستوى والدرجة التي أنجز بها في البلاد المغربية.

. إن الحركة الطرقية في المغرب لم تكن بمجملها بمثل ما كان عليه الحال في المشرق، بل إن طوائف دينية وزوايا كثيرة في المغرب كانت في عمقها سلفية واصلاحية بل وحتى وطنية. وكان تاريخها الحافل بالارتباط مع حاجيات شعوبها السياسية هو ما أهلها في العصر الحديث للاستمرار على نفس الارتباط، واحسن نموذج : الطريقة الرحمانية في الجزائر، ماء العينين في المغرب.

. ضعف تأثير الثقافة واللغة التركية في المغرب بالمقارنة الى الوضع الذي كان في المشرق، مما مكن اللغة العربية المشتركة، في تونس والمغرب خاصة من الاستمرار على تماسكها واستقلالها وسلامتها. وآثار ذلك ما زالت ماثلة اليوم، ولكن لوظيفة سلبية حاليا.

. عدم قدرة الاستعمار على استغلال الفروقات الثقافية ــ الحضارية واللغوية بين المغاربة (عرب / امازيغ) الشيء الذي أفلح فيه في المشرق وعطل نسبيا حركته : (مسلمين / مسيحيين ...الخ).

. ارتكاز حركة النهضة في المغرب في كثير من مقوماتها، على حركة النهضة في المشرق، أي ان المغرب العربي لم يكن في آخر التحليل سوى امتداد للمشرق في هذا المجال، استفاد من منجزاته وبنى في الأغلب على نفس أسسه.

ثانياً : محمد علال (الفاسي)

تميز الفكر السلفي بالمغرب، في مطلع القرن العشرين ببعض المميزات عن سلفية اقطابه ورواده في أواخر القرن التاسع عشر. أو الذين استمروا الى بداية القرن العشرين على نفس نمط واتجاه نشأتهم الفكرية. وهذه المميزات هي ما أهّل هذا الفكر لأن ينعت من طرف علال وغيره بـ « السلفية الجديدة ». اهم تلك المميزات :

1 ــ انفصاله عموما عن جهاز الدولة المركزي، وبداية ارتباطه بحركة مثقفين يمثلون ايديولوجيا، الطبقات القائدة في مجتمعات المدن الكبيرة حينئذ، والمقابل فالدولة لم تعد بالنسبة لهذه المرحلة من تاريخ هذا الفكر ممثلة للإسلام الصحيح والشرعي، بل على النقيض أحيانا.

2 ــ أنه انطبع بطابع سياسي بمضمون وطني، نتيجة دخول الاستعمار كعامل أساسي في التناقض، وبذلك فقد ربط هذا الفكر بين فساد العقيدة الدينية والسلوك... بفساد الوضع السياسي، ومن ثم فسيصبح الاصلاح الديني بالنسبة اليه مرتبطاً بالاصلاح السياسي إن لم يكن مضمونه العملي.

3 ــ أنه في الممارسة العملية واليومية، لم يفصل بينه وبين الفكر الليبرالي ــ الغربي فاصل حاد، بل على النقيض من ذلك، فعلى الصعيد السياسي كبرامج وكممارسة.. تداخل الفكر السلفي بالفكر الليبرالي، الذي تبناه بعض المثقفين المغاربة، تداخل هُدنة وتساكن وتوزيع مهام. وبقي كذلك طيلة مرحلة الاستعمار القديم.

وعلينا أن نسجل مع ذلك أن هذا الانتقال من السلفية بطابعها القديم الى خصائصها الجديدة لم يأت طفرة أو بشكل مفاجىء، بل انه مرَّ في مرحلة انتقالية استمرت زمنا، وكان أعظم ممثل لها هو شيخ الاسلام محمد العربي الذي كان الأستاذ المباشر لكل قادة ورواد الفكر السلفي الجديد وفي المقدمة منهم محمد غازي، محمد المختار ومحمد علال. (ــ1975).

ــ اشكالات الدرس :

تعترضنا في مناقشة فكر وشخصية علال اشكالات لا نجد مثيلا لها عند غيره ممن ينتمي الى خطه، ومن ذلك :

1 ــ مشكلة التوفيق بين اعتبار نشاطه وانتاجاته النظرية أو ممارساته. وبالأخص منها السياسية. خصوصا وأن هذين الجانبين لم يكونا دائما متطابقين لديه، لدرجة نحس فيها أحيانا وكأننا أمام شخصين أحدهما ينظّر وآخر يمارس انطلاقا من نفس الأسس النظرية وأحيانا مما يُناقضها، فأيهما سنراعي عند التحليل : هل كتاباته ومحاضَراته... النظرية ؟ وهي بحدّ ذاتها زخمة ووفيرة. أم ممارساته السياسية العملية ومواقفه الملموسة ؟ وهي لا تقصر عنها في الصفة إياها.

2 ـــ أما الاشكال الثاني فيتمثل في نوع من الصعوبة ناتج عن كون ممارساته بوجهيها النظري والعملي.. استمرت لزمن مديد جداً دام حوالي خمسين سنة، وهو خلال هذه المرحلة الطويلة جداً، والتي راكم فيها الكثير من الانجازات، لم يكن متوافقاً مع نفسه دائما، ولا ثابتا على نفس المبادىء والأفكار والمواقف.. بل انه طور الكثير منها وعدّل بالاضافة أو النقص لدرجة تتباعد فيها مواقفه احيانا وأفكاره الى حد التناقض. فأية مرحلة من بينها إذاً، سنقدمها على غيرها من مراحل فكره وممارسته ؟.

3 ـــ أن علالا لم يعبر دائما عن شخصه فقط، وعما يقتنع به هو نفسه أصالة وصدقاً، بل إن الكثير من كتاباته، وبالأخص منها ذات الطابع السياسي ـــ التنظيمي (الحزبي)، لم يراعي فيها أساساً التعبير عن قناعاته الذاتية الخاصة قدر ما راعى (وهو شيء عادي) التعبير عما يستطيع به جمع أعضاء حزبه بلغة وفكر توفيقيين يلائمان ويجمعان بين المتناقضات الخارجية ـــ الموضوعية لا الذاتية؛ وحينئذ فالاشكال هو : هل سنعتبر كتاباته الحزبية تعبيراً عن فكره الخاص أيضا ؟ أم لا ؟.

4 ـــ وأخيرا فان علالا كتب (وأبدع) في عدة ميادين بشكل لافت للنظر عند مقارنته بأي من غيره.. هذا اضافة الى غزارة ذلك الانتاج وخصوصا ما كان شفويا منه في الأصل ونقل عبر الصحافة المكتوبة ولكنه ما زال حتى الآن لم يجمع بعد، فأي جانب أو مجال من مجالات اهتمامه سنعتبره أصلح من غيره لاستكناه خصائص فكره، فيه بالذات.

إن حل الاشكالات أعلاه لن يتأتى، مؤقتا وفي حدود المهمة المطروحة علينا، سوى بالتركيز على المنطلقات الايديولوجية الأساسية لفكر علال. تلك المنطلقات التي مثلت شبه « ثوابت » في كل متغيرات كتاباته وخطبه ومواقفه وممارساته السياسية، وهي بالفعل ما يُمثِل الأساسي في كل ذلك.

وبما أن علال سهَّل الأمر علينا بتلخيصه وجمعه لتلك المنطلقات الأساس، في كتاب وحيد ورئيسي في هذا الصدد، الا هو «النقد الذاتي» فإننا من جهتنا سنركز على قراءته ونقده، مستعينين أحيانا وعلى وجه الاستئناس أو التتميم بغيره من الكتابات التالية عليه.

قضايا الفكر السلفي عند محمد علال.

1 ـــ إن «..جيش الغزو الفرنسي الذي فرض حمايته على البلاد، جيش غايته القضاء على الاسلام وإحلال المسيحية مكانه، لا مجرد غزو استعماري يبحث عن مصالح مادية» وإذن فإن « النقد الذاتي» يعتبر أن التناقض الرئيسي مع المستعمر ذو طبيعة دينية بالأساس، وليس حدثا اقتصاديا ـــ سياسيا أو حتى اجتماعيا. ومن ثم فمشكل المغاربة كأمة مقهورة هو مشكل ديني لا حل له سوى عن طريق بعث ديني جديد. وينتج عن ذلك أن الهدف سيتحول عند علال من هدف للتحرير الوطني السياسي والاقتصادي..الخ الى هدف المحافظة على الدين من الخطر الماحق والمحدق أولا وبالذات، وسيكون العمل السياسي ثانيا وسيلة فقط لتحقيق نفس هدف المحافظة.

2 ــ بعث العقيدة الدينية النقية والأصيلة والموروثة عن السلف الصالح، والمفتقدة نتيجة تخلي الأجيال المتلاحقة عنها، يقول : «إن الحركة السلفية هي التي تريد الرجوع بالدين إلى أصله الأصيل ومصدره النقي، لتزيح عنه كل ما ألصقته الأجيال به من آثار الجمود والجحود، وما غطت حقائقه الناصعة تأويلات المتطفلين وتحريفات الجاهلين» وهو في هذا المعنى لا يختلف في شيء عن كل السلفيين قبله.

3 ــ إيقاظ الوعي ونشر التجديد الفكري وتطويره على مختلف المستويات، ولكن دائما بشرط واحد وأساسي هو أن يتحقق ذلك في اطار مبادىء الدين. «..فهي (السلفية) حركة تتطلب فتح الذهن البشري لقبول ما يلقى اليه من جديد، وقياسه بمقياس المصلحة العامة» وذلك من أجل :

4 ــ «...إرجاع المجد العظيم الذي كان للسلف الصالح في حظيرة الايمان وحظيرة الاعمال».

5 ــ وهو يعتقد أن الدين الاسلامي شامل في مبادئه ومناهجه وأهدافه ... لمجموع القضايا والحاجيات المعاصرة، على جميع الاصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية... ولذلك فلا حاجة بنا الى أن نأخذ عن الغرب شيئا من فلسفته أو ثقافته أو حضارته الا إذا كان ذلك على سبيل الانتقاء لما يصلح بالاسلام، (ومع استثناء تقنيته طبعا)، يقول «نحن نعتقد أن الاسلام، ومعه الوطنية، يستطيع أن يمزج كل ما في الفلسفات والنظريات الغربية من حياة وحركة، ويتعداها بما هو خالد أبدي (الايمان) ». وهو في هذه النقطة يغالي، وربما يتجاوز في ذلك سلفيي الشرق، لدرجة يعمى فيها بصره عن كل الحقائق الماثلة بين يديه، مصراً على موقف ذاتي وروحي صرف يتجاوز حقائق الواقع وحقائق التاريخ من أجل هدف واحد هو خلق الثقة بالذات والايمان بأن المستقبل هو للإسلام وللمسلمين.

6 ــ رفض فكرة لائكية نظام الدولة «السلفية.. ترفض بالطبع فكرة لا دينية الدولة، وبذلك تجعل الحكومة الاسلامية حارسا على الاخلاق والفضيلة في وسط الأمة» والقانون من جهته يجب أن يستمد من الشريعة الاسلامية، وعليه «.. يجب العمل على أن يصبح منظوراً للفكر الاسلامي، أصولا وفروعا، كأداة تشريع مدني عام».

7 ــ التفريق بين دين النص الأصلي والدين في الواقع الفعلي، وبالتالي (فتأخرنا) ناتج ليس عن الدين الأصلي كما كان، بل عن افسادنا لمبادىء الدين الحقيقية وأصول العقيدة «.. من العبث أن نعتقد أن ماهو جار في بلادنا من مظالم، أو ما نحن متمسكون به من قبائح هو أثر من آثار الاسلام (...) إن تحريف الاسلام واقع في بلادنا منذ زمن بعيد».

8 ــ وإن مصدر هذا التحريف يرجع في نظر علال إلى أسباب ثقافية سياسية. وأهمها أن «.. التعليم الديني نفسه أعطي لنا بالكيفية التي ترضى رجال السلطلة والمال من أبناء قومنا أولا ثم من الأجانب ثانيا» وإذن فالحل سيكون باصلاح طرق ومحتويات التعليم ونشر الدين الصحيح...(؟؟)

9 ــ وهو يوضح ذلك بشكل أكثر تفصيلا عند حديثه عن مظاهر الانحراف الفكري.! واعتبارها المصدر الاساسي لتخلفنا «...إن النكبة من هنا بدأت، من الاحتلال الفكري الذي

تغلغل في نفوس أجيال من قومنا باسم التقدمية والديمقراطية والاشتراكية دون تعمق لمعاني هذه الكلمات ونفوذ فحواها» هكذا بدأ يقتصر على أن مصدر الفساد صادر عن أوربا والغرب المسيحي عموما مهمشاً بهذا، التناقض الفكري الداخلي مع «رجال الدين» التقليديين، فيمسي العدو ليس هو دين الشعوذة والتضليل وإنما هو الفكر الغربي والفلسفة الليبرالية والاشتراكية...الخ.

1 / مثالية الفكر :

إن النزعة المثالية لدى الزعم تمثل المحور الرئيسي في كل تفكيره. فالفكر (الدين، الأخلاق...الخ) هو أساس كل واقع ومفسر كل تطور اجتماعي أوتاريخي. إن المثال يسبق الواقع، والفكر له الأولوية على المادة، ولهذا فهو يدعو الى الايمان به ويدافع عن حريته ويبشر بالتطور على أساسه، غير أن هذا التطور لا يجوز أن يكون أو لا يمكن أن يكون خارج إطار الدين. في «النقد الذاتي» يقع الحديث مطولا عن كون الفكر (أو العقل) هو أسمى ما في الانسان وأن كل اصلاح للانحراف في الواقع يجب أن يرتبط باصلاحه أولا، وعليه فالامل يجب أن يعقد على من يسميهم بـ : (الارستقراطية الفكرية) أو (الطبقة المتنورة) وهم عمليا النخبة المثقفة دينيا في الأمة الذين يفضلون الآخرين بفكرهم. إن الفروق إذن بين الناس يجب أن تكون انطلاقا من أوضاعهم الاقتصادية ـــ الاجتماعية (الطبقية) ذلك لأن الامتياز الاجتماعي هو ناتج أو يجب أن ينتج عن الامتياز الفكري بسموه «الذي يستطيع التحرر من القيود التي تحيط به من كل الجهات، ويسمو فوق آفاق النظر العالمي يشرف على كل شيء من المحل الأرفع» وهؤلاء النخبة المفكرة «هم الجديرون بالفكر وإن أدعى الناس مشاركتهم فيه».

2 / الدعوة للارستقراطية :

«الارستقراطية شيء ضروري لتوجيه الأمة» وهذه الفكرة، وأمثالها، هي ما يظهر، المضمون الاجتماعي (الطبقي) للدعوة السلفية ـــ الوطنية عند علال. فمن هم هؤلاء الارستقراطيون الذين لهم الحق في قيادة الأمة نحو صلاحها؟ إنهم عمليا الفئات والطبقات المحظوظة ماديا في المجتمع، وإلى جانبها بعض المثقفين من أبناء الشعب الكادح ممن سمحت لهم ظروف استثنائية باكتساب الثقافة «الرفيعة» فتقع «سرقتهم» من طبقاتهم الاصلية من طرف الطبقات الأرستقراطية الحاكمة.

ومن الشروط التي يضعها علال لهذه (الطبقة المتنورة) حتى تكون ارستقراطية بحق، أن تعمل على الانفصال أكثر عن الشعب وأن تبتعد أكثر ما يمكن من الواقع المادي، وتكتفي بالعيش والتمتع في عالم الفكر المحلق بعيدا من حضيضهما. يقول : « وإذا أردنا أن نكون من نفوسنا هذه الطبقة الرفيعة من جهة الفكر وجب علينا أن نتعود التحرر تدريجيا من منطق الشارع (يقصد الشعب طبعا) والترفع قليلا عن التأثر بواقعية الحياة..»

هذا النوع من التفكير هو ما دفع بفئات من البورجوازية المغربية لأن تتبنى علال الفاسي، وتلتف حوله وتضعه في موضع الزعامة منها.

3 / المجتمع وأخلاقه :

الاستاذ علال لا يرى من واقع الاستعمار أو التخلف أو التبعية عموما، مظاهر البؤس الاجتماعي... : الاستغلال ــ الفقر ــ الجهل والمرض.. بل فقط : فساد الأخلاق وتدهور القيم وفقدان مظاهر الاصالة والتراث ! وإن هذه النتائج لهي الأهداف الحقيقية والبعيدة للغرب ومخططاته الاستعمارية (الصليبية) منذ القديم وحتى اليوم. هكذا يختصر علال الكل من الجزء، ويقلب العلاقة بين المجتمع وبين أخلاقه فيصبح الأول نتيجة للثاني، والحل لن يكون في هذه الحالة سوى من نفس الطبيعة : مثاليا، عقيما عند اكتفائه بالاخلاق والقيم وبالاصالة والدعوة للرجوع الى نمط حياة و(أخلاق) السلف الصالح.

في العمق أساس هذا الطرح وهذه الرؤية طبقي بورجوازي، ذلك لأن علالا ومن كان يتحدث بالنيابة عنهم، لم يكن يعاني ماديا من القهر الاستعماري ما يحس به ويتألم له في معاشه.. على غرار الشعب، بل على النقيض من ذلك، بالنظر لكون البورجوازية المغربية في مطلع القرن العشرين خصوصا كانت في أهم فصائلها من صنع الاستعمار نفسه، فربطت بينها وبينه أوامر مصلحة مشتركة، ولم يبق من «خلاف» بينهما سوى على صعيد (الأخلاق) و (القيم) !؟

ــ تقويم عــام :

1 ــ في حديثه التقويمي لشخصية علال كزعيم وكمفكر، يقول الاستاذ **عبد الله العروي في كتابه « الايديولوجية العربية المعاصرة »** : « وكما أن محمد عبده لم يكن الناطق بلسان البورجوازية التي كانت في بدء تلجلجها، فإن علالا لم يكن، وليس هو اليوم، التعبير عن الوعي البورجوازي وإن كان يمكننا أن نجد في كتاباته، وليس ذلك مدهشا البتة، عناصر لا تتضح الا بمستلزمات غد بورجوازي مفترض (...) بل إنه يمثل مرحلة من ثقافتنا العصرية وعملية تبنينا ».

إن اعتبار الاستاذ علال فكراً وممارسة لحظة من التاريخ القومي لا يحل المشكل، ذلك لأن كل إيديولوجية طبقية يمكن اعتبارها لحظة من التاريخ، ولكن السؤال يبقى هو : عمن تعبر هذه (اللحظة) من الطبقات الاجتماعية ؟ ذلك لأنها لا يمكن أن تسقط من فوق ودون أساس مادي في مجتمع يستبطن في أحشائه صراعا وتناقضاً، فهي من ثم إما مع هذا الطرف من الصراع أو ضداً عليه. والعروى نفسه يقر بأنها تحمل « عناصر من غد بورجوازي.. » وإذن ففكر الاستاذ علال إذا لم يكن انعكاسا تعبيريا عن واقع في ثباته، فهو انعكاس عن واقع في حركته أي باعتبار ما سيكون عليه. ومن ثم فعلال الزعيم والمفكر قد مثل الوعي البورجوازي في المغرب في طور نشأته الجديدة ونموه في ظل الاستعمار، مقدما له تطوره المحتمل و « المفترض »

2 ــ في محاضرة للأستاذ محمد علال بالأزهر حول الحركة السلفية في المغرب يخرج بخلاصة نقدية وتقويمية تقول : «..إن السلفية فشلت كلما خرجت من طور البحث النظري الى طور الحركة العملية » وهذا الحكم من الزعيم ربما يصدق عليه أكثر من غيره، ذلك أن

فشله هو نفسه يرجع كذلك الى نفس ذلك الاعتبار، الشيء الذي ينقلنا إلى سؤال آخر أعمق لا يستطيع هو أو الفكر السلفي عموما أن يجيب عليه : لماذا يقع الفشل كلما انتقل هذا الفكر من النظر المجرد إلى الممارسة العملية ؟ هل يرجع ذلك إلى أسباب محض تقنية وعملية فقط (تطبيقية) ؟ أم إلى أسباب بنيوية ــ ومضمونية تكمن في طبيعة المبادىء والمنطلقات نفسها ؟.

ونحن نرى أن الجواب الثاني هو الأصح والفعلي، ما دام الجواب الأول يتضمن هو نفسه سؤالا آخر : لماذا يقع الفشل عند التطبيق ؟.

ــ ملحق : اسهامـات :

بالرغم من أن البعد والمحور الفكري للأستاذ والزعيم محمد علال يمثل بحق ما هو رئيسي وباق من نشاطه على المستويين النظري والعملي، فإن هذا البعد مع ذلك لا يمكن أن يستنفد كل جوانب شخصيته، إن مجالات أخرى ابداعية وثقافية عامة والمجال السياسي المباشر كذلك قد أخذت منه نصيبها الوافر وأمدها بعطاءات جلى.

والملاحظ أن ما قنّن هذا الوجه الأخير البارز من نشاطه هو نفسه ماحكم ويحكم كل ممارسات البورجوازية المغربية على الصعيد السياسي وهو التردد والتذبذب والتأرجح بين مواقف تصل الى حد التناقض والتطرّف بين اليمين واليسار. والذي يحكم هذا التأرجح هو طبيعة الصراع بين القوى الاجتماعية الأساسية في كل مرحلة مرحلة، فإذا كانت حركة الجماهير قوية وطاغية وجدنا استاذنا يتخذ مواقف تسايرها في جذريتها. وإذا كان العكس فهو من جهته ينتكص نحو مواقف ذاتية ومثالية.

وفيما يلي سنأخذ للأستاذ علال بعض مواقفه واسهاماته في مختلف تلك المجالات كنماذج لا تستنفذ الكل. في منهج ترقيمي وبدون تحليل أو نقد :

أ ــ وحدة المغرب العربي : وقد كان من أكثر الدعاة للفكرة اقتناعا وايمانا بها، سواء في مرحلة الصراع الوطني ضد الاستعمار القديم أو الاجتماعي ضد الاستعمار الجديد، وقد كان من رأيه أنها ضرورة من جميع النواحي وأن أي حل من أي مستوى ولأي صعيد لا يمكن تحقيقه على أساس قطري بل فقط بوحدة جميع بلدان المغرب العربي.

ب ــ وحدة التراب الوطني : وقد اشتهر الزعيم علال بخريطته التي عرفت باسمه والتي لا تعترف بحدود المغرب يومئذ وحتى الآن، وتمدها شرقا لتضم تيندوف وشنكيط وجنوبا ليضم الصحراء الغربية وموريطانيا وشمالا ليسترجع سبتة ومليلية والجزر، وقد خصص لدعوته تلك جريدة خاصة هي (صحراؤنا).

ت ــ الأرض لمن يحرثها : وقد استمر دائما متشبثا بحق المغاربة في استرجاع أراضي المعمرين وحق الفلاحين في امتلاك الأرض التي يحرثونها بأنفسهم مباشرة، معتبرا أن المسألة تتجاوز كونها قضية اقتصادية واجتماعية، لتصبح ذات طابع ديني باعتبار أن الأرض في الاسلام لا يصح أن تملك فرديا وعينيا، بل هي ملك للأمة تنيب عنها فيه من ينتفع بها مباشرة.

ث ــ **برنامج التعادلية** : وهو برنامج اقتصادي ــ اجتماعي.. اقترحه علال على حزبه (حزب الاستقلال) وتبناه هذا الأخير، وهو يقضي باستمرار الحق في الملكية الفردية... ولكن شرط ألا تكون استغلالية(!؟) بل منبنية على تعاون بين رأس المال والعمل، واقتسام الأرباح بينهما. وهذا في نظره الأسلوب الذي يمكن أن يخرجنا من خطر الصراع بين الطبقات، إلى حل التوافق والانسجام بينهما على أساس التعاون.

ومن الواضح أن هذه الرؤية للمشكل الاجتماعي وهذا الحل المقترح له.. ليسا بريئين من « أوساخ » الصراع بل على النقيض فهي نظرية بورجوازية صرف تستهدف تنويم وتكبيل الطبقات الاجتماعية الكادحة والمستغلة، حتى تقبل وضعية استغلالها برضى منها.

ج ــ **وفي الميدان الاجتماعي** : ساهم علال عدة اسهامات ايجابية واتخذ عدة مواقف متقدمة ومشرفة ومن ذلك :

ج 1 ــ رئاسته الفعلية للجنة تشريع مدونة الأحوال الشخصية (1957) حيث طور ــ واعتمادا على منهج التلفيق الذي اقترحه قبله محمد عبده ــ التشريع الاجتماعي في ميدان العلاقات العائلية والأحوال الشخصية، مستفيداً في ذلك من جميع المذاهب الفقهية التي تسعفه وبالأخص منها : مالك ــ الشافعي ــ ابن حزم و ابن تيمية.

ج 2 ــ موقفه من مسألة (الوالدية) وذلك عندما قررت الحكومة أن تنتهج سياسة (تحديد أو تنظيم النسل) كاختيار أساسي من اختياراتها، فقام علال قومة المناوىء والمناهض الذي لا يتراجع ضدا على هذه السياسة وعلى التحليل المغلوط الذي تقوم عليه، فاضحا حقيقتها الاستعمارية واعتراضها لمبادىء الدين الحقيقي.

ح ــ وعلى الصعيد الثقافي فإن أهم اطروحة للاستاذ علال فيه هي ما أسماه بـ (الأنسية المغربية) وهي في اعتباره ما يقابل L'humanisme في التاريخ الثقافي الأوربي. وهي عنوان لمشروع ثقافي فكري وحضاري... عام يقدمه كبديل لواقع ثقافي ــ حضاري يعتبره علال غير وطني سواء من برامج ومناهج تعليمنا أو وسائل إعلامنا أو ثقافتنا الشعبية.. الخ يجب أن يعوض بمقومات جديدة ذات طابع مستمد من حقيقتنا التاريخية واللغوية والدينية وذلك بتحقيق التعريب الشامل أولا ومغربة برامج ومناهج التعليم مضمونيا ثانيا والحيلولة دون تسرب التأثيرات السلبية للثقافات الأجنبية... الخ... الخ.

خ ــ وفي ميدان الآداب خلقا وعلما.. أسهم علال اسهامات جلى خصوصا في ميدان الشعر حيث ساهم في تجديد الشعر المغربي وفي ربطه بمنجزات التطور التي حصلت في المشرق. وكذلك أسهم ايجابيا في ميدان التاريخ الحديث المغربي منه خاصة، كما أسهم في ميدان الدراسات التراثية لقضايا واعلام الثقافة العربية ــ الاسلامية. وفي ميادين النقد الأدبي والدراسات اللغوية والمقالة الصحفية : السياسية والأدبية.. كل ذلك وغيره لم يقصر فيه شأوه عن شأو الاعلام المحدثين في هذه الميادين.

ثالثاً : الاستاذ محمد المختار (السوسي)

ولد المختار بن علي الدرقاوي في مستهل القرن العشرين (1903) بقرية (إلغ) — ناحية تازروالت — ببيت يعتبر في نفس الوقت زاوية دينية للطريقة الدرقاوية، ومن أب كان شيخا لها (علي الدرقاوي)، وأم مثقفة هي ابنة شيخ من أهم شيوخ عصره في علوم المرحلة (محمد بن العربي الأدوزي). تلقى تعليمه الأول بالمنزل وعلى يد أمه، حيث حفظ القرءان وتعلم الكتابة. وبعد ذلك ارتحل إلى مدرسة (تانكرت) بإيفرن، حيث تابع دراسته على يد شاعر المنطقة الكبير (الطاهر بن محمد الأفراني).

توفي عنه أبوه وهو في سن العاشرة من عمره. وفي سن العشرين انتقل إلى الجامعة اليوسفية بمراكش، حيث سيبدأ أول تحول في حياته «...ثم في سنة **1342** هـ — **1923** م، طلع علينا السعد بطلوع الشيخ أبي شعيب الدكالي، فكان ذلك في حياته إجافة لباب وفتحا لباب آخر» وذلك عندما زار الشيخ الدكالي الجامعة اليوسفية.

وبعد ذلك بسنة فقط، أي حوالي سنة **1924**، سيسافر المختار إلى فاس مع أخوين له تكفل بالانفاق عليهما من مجهوده الشخصي. وهنالك سيحصل له تطور أكثر أهمية بالنظر لعدة مستجدات أهمها :

1 — التقاؤه بالشيخ محمد بن العربي العلوي ودروسه السلفية التنويرية، وقد كان المختار ينعته (بموقظ الهمم)

2 — صحبته للنخبة المثقفة في ذلك العهد سواء من فاس أو من كان يردها من الرباط أو تطوان...محمد ابراهيم الكتاني — محمد غازي — محمد علال (الفاسي) — المكي الناصري — بلافريج — محمد و/عبد السلام بنونة، ومكوار... يقول حول هذه المرحلة وحول أشخاصها : «وفي فاس استبدلت فكراً بفكر... فتكون لي مبدأ عصري على آخر طراز قد ارتكز على الدين والعلم والسنة القويمة، فجشت بقصائد حية (....) ومن هناك تمخضت الفكرة الوطنية المرتكزة على الدين والاخلاق السامية، وكنت أصاحب كل المفكرين إذاك، وكانوا نخبة في العفة والدين، وكانوا ينظرون إلى بعيد».

وبعد أربع سنوات من التحصيل بفاس سينتقل سنة **1928** نحو الرباط حيث سيلتقي نخبة أخرى من العلماء والأصدقاء، فمن الأولين تلقى دروساً من أقطاب السلفية في العاصمة حينئذ : الشيخ أبو شعيب — المدني بلحسني — ومحمد السايح، وسيلتقي كذلك أدباء وشعراء العدوتين أمثال : محمد القباج، محمد بليمني الناصري، محمد التطواني، وعبد الله الجراري، وأبو بكر بناني...وسيضيف بتلك الدروس وبتلك الرفقة علما وثقافة سيؤهلانه ليصبح أستاذا مبرزاً عند رجوعه إلى مراكش في السنة التالية (**1929**).

وقد عمد إلى الزاوية الدينية «بالدرقاوية» فحولها إلى مدرسة لتعليم الصبيان مقتديا في ذلك رفاقه بفاس، حيث حول محمد غازي قبله الزاوية الناصرية إلى مدرسة للتعليم وإشاعة الفكر السلفي. وقد طور المختار الفكرة حين أصبحت المدرسة على يديه ذات نظام (داخلي) يصل

حدود الصرامة في الانضباط. وبشكل مواز لذلك سيقدم دروساً عامة، مسائية وليلية بالمسجد الجامع لنفس الحي الذي تقع به الزاوية (باب دكالة)، وفي هذا الوقت كذلك وسع نشاطه نحو المجال الاجتماعي عندما ترأس صندوق «الجمعية الخيرية» حيث ستكون بداية اصطدامه مع المستعمر، وبهذا ستلحقه حملة القمع التي شملت أغلب قادة الحركة الوطنية سنة 1936، وكان من نصيبه نفي إلى قريته (إلغ)، استمر تسع سنوات، هي بالذات التي ستمثل أزخم مراحله في التأليف التاريخي خصوصاً. وفي سنة 1945 سيعود إلى مراكش بحماس أقوى للعمل الوطني على صعيد التوعية ونشر الفكر السلفي، وسيصادف وقتها بداية الحملة الوطنية لبناء المدارس الحرة، فيرأس نخبة بناء مدرسة محمد الخامس، ويستمر على دروسه الوعظية، وفي 1946 سيسافر حاجا ضمن الوفد السلطاني. وفي 1948 سيسافر نحو تونس في مهمة رسمية كذلك (حول الأوقاف)، وعند بروز الأزمة الوطنية في الخمسينيات سيشمله الاعتقال إلى جانب بقية قادة الحركة الوطنية حيث سيقضي سنتين بقلعة «أغبلون كردوس». وعند تشكيل أول حكومة وطنية في 1956 سيتقلد منصب أول وزير للأوقاف ثم سيتولى في الحكومة الثانية — 1957 — منصب وزير مستشار في مجلس التاج. وفي 1963 توفي اثر حادثة سير !

إن أحسن ترجمة وتلخيص لحياة السيد المختار هي قوله حينما سئل عن سبب عدم كتابة ترجمة ذاتية له رغم أنه لم يترك أحداً من شخصيات منطقته (سوس) كان كبيراً أو صغيراً دون أن يترجم له : «هذا العمل كله إنما هو ترجمة نفسي وقصة حياتي» وبالفعل فكتاباته الكثيرة هي ملخص كل حياته، ولم يكن له شيء آخر غيرها.

المختار كاتبـا :

تميز، كما سبق إلى ذلك القول، نشاط صاحبنا بغلبة أسلوب الكتابة على غيرها من أنواع نشاطاته الأخرى، وتمثل ذلك بأحد الشكلين : 1 — المقالة 2 — تأليف الكتب المتخصصة أو العامة والموسوعية. وقد كان الشكل الثاني هو الأغلب في ممارسته للكتابة.

وفي هذا المجال نلاحظ أن مناحي تأليفه توزعت بين اتجاهات ثلاثة : 1 — في الدين والعقيدة 2 — في التاريخ 3 — في الأدب، غير أن كتاباته وتآليفه ذات الموضوع والمنحى التاريخي ترجحت على غيرها من أنواع كتاباته الأخرى.

التأليف التاريخي : وفي هذا الصدد كذلك لا نجدنا أمام شكل واحد لممارسة التأليف التاريخي، بل أمام أشكال متعددة بتعدد ملابسات الواقع وملابسات الفكر في حياة صاحبنا، ويمكن اجمال ذلك في :

أ — المذكرات : وقد عني المختار بكتابتها في الفترات الصعبة والمراحل الحرجة في حياته التي لم تكن سوى حياة أمته في نفس الوقت.

ب — الترجمات : وهي طريقة غالبة على كتابته التاريخية وبهذا فقد ترجم في «المعسول» لمئات الشخصيات السوسية وفي غيره ترجم ترجمات خاصة لأبيه مثلا أو لبعض من أقطاب الطريقة الدرقاوية.

ت ــ الرحلات : وهي على قلتها كممارسة، بالنسبة للمختار، فإن ما قام به منها مختارا أو مكرها كان كافياً وحده ليدفع إلى الكتابة كذلك في هذا النوع من الأدب التاريخي.

ث ــ التاريخ التسجيلي للوقائع والأحداث والمأخوذ مباشرة من أفواه الناس مادة خاما، دونما تنخيل أو مراجعة...

ج ــ التاريخ كما تعرفه وتعترف به العلوم الانسانية اليوم أي المنهجي والمسؤول عند تنظيم الوقائع أو عند تحليلها أو في اصدار الاحكام عليها، وهذا النمط هو ما استفرغ جهود كاتبنا في المراحل الأخيرة من حياته، وانتج عطاءه الهام جداً من حيث قيمته العلمية والتاريخية «إليغ قديما وحديثا»

وفي هذا الصدد يمكننا أن نقدم جملة ملاحظات أولية :

1 ــ أن الكتابة التاريخية لم تكن بالنسبة للسيد المختار اختياره واهتمامه الأول ولا من طبيعة تكوينه الثقافي الذي تلقاه سواء في الطفولة أو في مرحلة الشباب. لقد كان الشعر هو هوايته و وكده أما الاهتمام بالكتابة، وبالأخص ذات المنحى التاريخي، فقد حصل لأول مرة عند رجوعه من فاس نحو الرباط قاصداً مراكش ثم انتقاله منفياً إلى قريته (إلغ) التي عانى فيها من ظروف قهر قاسية جداً عبر عنها بكلمة (غربة) :

حقاً رجعت لموطني لكنني   لاقيت فيه غربة الأحرار

وإذن، فقد كانت ظروف الغربة «في» الوطن، والقهر الاستعماري والعزلة والابعاد عن «المدينة» بثقافتها ومثقفيها... هي التي دفعت بصاحبنا إلى الاشتغال بالكتابة والكتابة التاريخية بوجه خاص مع التركيز بالأخص على التاريخ الممكن بالنسبة إليه في تلك الظروف، ألا وهو تاريخ منطقة سوس، أعلامها ومعالمها.... والتي توفر له عنها الكثير من أفواه رجالاتها الأحياء ومن مكتبات مدراسها.

بعد تسع سنوات استغرقها النفي واستغرقها بالتالي هذا المجهود الضخم جداً في الكتابة فكانت أفقر مراحل حياته الشخصية واغناها عطاءا وبذلا من الناحية الثقافية، عاد إلى مراكش ليخمد هذا النوع من النشاط نسبيا، مفسحا المجال مؤقتا للعمل الاجتماعي ــ السياسي، ولنشر الوعي الديني ــ السلفي على سبيل الخطاب الشفوي، قبل أن يعاود ازدهاره من جديد بعد «الاستقلال» في مرحلة سيجد فيها المختار نفسه شبه معزول، ومنفي في وزارتـ «ــه» والأكثر من ذلك في مغرب لم يستقل بالنسبة إليه وإلى أمثاله إلا شكلا فقط، فأحس عندئذ بغربة مضاعفة لم تكن هذه المرة في (المكان) وحسب بل وعن الزمان وعن «أهله»

في كلتا الحالتين ــ المرحلتين، المنفى الأول في (إلغ) أو المنفى الثاني في (المغرب الجديد) مغرب الاستقلال الاستعماري... سنلاحظ أن السيد المختار عاش حالة قلق نفسي وتوتّر ذهني ناتج عن تمزق بين عدة تناقضات لم يستطع لها، وهو الصوفي ابن البادية المسالم، حلا سوى في نوع من «الهروب» إلى التاريخ سواء من أجل التأسي به أو من أجل البحث عن (تفسير موضوعي) لفشلـ «ــه» الشخصي كمثقف ملىء بالنوايا الطيبة أمام (واقع) أو (وقائع مليئة بالنقيض.

وبالطبع، فإنه على مستوى الحكم اليوم، يمكننا القول بان اختياره ذاك لم يكن الأفضل يومها ولم يكن الأسوأ كذلك، إنه نفس اختيار محمد داوود مثلا. في الوقت الذي اختار فيه آخرون الهروب إلى الزهد عن طريق (الجوار) في مكة والمدينة (محمد غازي مثلا) وآخرون الاصلاح أما من داخل السلطة أو من خارجها وضداً عليها سيان في الأخير.

2 ــ إن السيد المختار لم يهتم في تاريخه سوى بمنطقة واحدة أساسا هي : سوس، ولم يكن هذا الصنيع منه بدعا في المحيط الثقافي لتلك المرحلة، بل على النقيض من ذلك، فقد اتجه أغلب مثقفيها (العلماء ــ الفقهاء...) إلى التأريخ لأقاليمهم الخاصة، ولم تكن هذه الظاهرة في المرحلة الاستعمارية السابقة تعبر ــ كما هو حاصل اليوم ــ عن **منحى اقليمي** ــ انعزالي ــ رغم ظروف نشأتها المرتبطة حقا بذلك ــ بل إنها كانت على النقيض من ذلك تماما فأمام منطق الاستعمار الذي كان ينكر على الأمة المستعمرة مقوماتها كأمة ومن جملة تلك المقومات وجود تاريخ وطني موحد ومزدهر لها، عمد المثقفون إلى كتابة تآليف في التاريخ للوطن وتجاوزوا ذلك نحو التاريخ لأقاليمه حتى يثبتوا أن عظمة ذلك التاريخ لا تنحصر في الكل بل إنها تمتد إلى الأجزاء كذلك فألفوا المجلدات من أجل التأريخ لاقليم صغير من الوطن، فكيف بالأحرى سيكون من ثم تاريخ الوطن كله غنى وازدهارا (؟!). من هذه نماذج : عباس بن ابراهيم التعارجي، «**حول تاريخ مراكش**» في خمسة أجزاء، «**الاعلام بمن حَلّ بمراكش واغمات من الاعلام**» ؛ وعبد الرحمن بن زيدان **حول تاريخ مكناس** عدة مجلدات نشر منها خمسة؛ محمد بوجندار «**مقدمة الفتح لتاريخ رباط الفتح**»؛ وكذا **عن شالة وآثارها** ؛ محمد بن سعيد الصديقي «**ايقاظ السريرة في تاريخ الصويرة**» ؛ وأحمد الرجراجي «**الشموس المنيرة في أخبار مدينة الصويرة**» ؛ الكردودي حول مدينة «**آسفي وما إليه**»؛ محمد داوود «**تاريخ تطوان**» في 9 مجلدات مازال يتمم بقيتها...إلخ...الخ من كتب التاريخ **الأقليمي** بل واحيانا التاريخ للقرى أو للاسر...الأسلوب الذي كان سائداً لذلك العهد.

3 ــ واضافة إلى ذلك فعلينا أن نسجل أن المنطقة التي اهتم بالتأريخ لها الاستاذ المختار، لم يسبق لها أن كانت موضوع عناية خاصة لمؤرخ سابق عليه. هذا الوضع الذي يستطيع أن يقوم وحده مبررا لهذا الاهتمام وهذه العناية من طرف المختار؛ شكل في نفس الوقت مصدر صعوبة له إذ أنه وجد نفسه أمام مادة تاريخية خام، فاكتفى عندئذ بنقلها وتقديمها كما توصل إليها في الغالب.

4 ــ ومما يلفت النظر كذلك من تآليفه ذات الطابع التاريخي، ذلك الاهتمام الخاص الذي يوليه للعلم والعلماء والمؤسسات العلمية والتعليمية وقد غلب هذا المنحى على بقية المناحي في تأريخه، وهكذا كتب عن المدارس والزوايا والخزانات الخاصة والعامة وعن الكتب وترجم للعلماء والفقهاء والقضاة وشيوخ الطرق...الخ، وهو بكل ذلك يكون عمليا ــ وعلى مستوى نيته أيضا في الغالب ــ قد أرخ لتاريخ تعريب منطقة (سوس) من جهة وابراز اسهامها الخاص من جهة أخرى في تنمية الثقافة العربية على الصعيد الوطني والعربي عموما، والنتيجة والغاية معا تجسيم واعلان الطابع العربي والعروبي لمنطقة سوس ولسكانها ثقافة وإرادة، وهو رد فعل ضمني للدعوى الاستعمارية السائدة يومئذ (واليوم كذلك) والتي تفرّق المغاربة إلى (عرب) و

(بربر) فقط لسبب الداعي «اللغوي» الذي أظهر المختار أنه نفسه غير مطروح بالحدة التي حاول ويحاول البعض طرحه بها محرفا إياه من اطاره «الثقافي» إلى مستوى تناقض سياسي، وأفضل مؤلف له في هذا العدد كان «سوس العالمة»

5 ــ من خصائص الكتابة التاريخية للاستاذ الشيخ المختار، اهتمامه بتاريخ الشعب وتاريخ نخبه المثقفة ومؤسساته الاجتماعية ــ الثقافية...أكثر من اهتمامه بالتاريخ الرسمي للسلطة السياسية ومؤسساتها ورموزها القيادية...الخ ويعتبر هذا الميل من كاتبنا ميزة له إذا نحن قارناه بتراث علم التاريخ عربيا ووطنيا. إضافة إلى وجود عامل موضوعي ساعده على ذلك هو أن تاريخ المنطقة (سوس) نفسه هو في وجه منه تاريخ ضعف الروابط إن لم نقل انعدامها مع سلطة الدولة المركزية، مما فرض لها أو عليها تاريخا خاصا وشبه مستقل ضمن التاريخ العام للموطن ولدوله المتعاقبة.

6 ــ تميز تأريخه بنوع من الموسوعية والشمول، تجلى ذلك بالأخص في مؤلفه الضخم «المعسول» حيث تجاوز فيه العناية بالتاريخ العام والسياسي للمنطقة إلى الاهتمام كذلك بالتاريخ الاجتماعي وبتاريخ المؤسسات الثقافية والعائلات والأشخاص النابهين وحتى غير النابهين أحيانا ووصل من كل ذلك إلى حد التأريخ للعادات الاجتماعية.... بل ولعب الأطفال وتنوعها بحسب تنوع المناسبات والفصول. انه بالاحرى معلمة حضارية أو موسوعة أكثر منه تاريخيا وحسب.

ولا يجوز أن تغرب عنا في هذا الصدد ملاحظة هامة تتصل بنوع من المنحى الاثنوغرافي، اللاواعي طبعا، في كتاب «المعسول» خصوصا أن المختار الذي اغتسل في المدينة (مراكش، فاس، الرباط..) وتشبع بقسط وافر من قيمها سيعتبر نفسه من ثم (غريبا في موطنه) «إلغ» عند النفي إليها وبالتالي بداية اهتمامه بالتأريخ لها وللمنطقة ككل، إنه لن يرى بعين «المواطن» : الانسان والأحداث والأشياء... بل بعين «الغريب الحر» كما عبر. هكذا سنحس أحيانا ونحن مع المعسول وكأننا بازاء «مستشرق» يلاحظ كل شيء ويسجل كل ما لاحظه بعين الاستغراب ولهدف التثبيت والتكريس.

في الحقيقة، وفي سبيل البحث عن معنى وسبب الظاهرة غير المعطى السابق (غربة المثقف) يمكننا أن نسجل تداخل عدة عوامل في نفس الآن.

ذلك أنه في الوقت الذي كان هذا الوكد في تسجيل كل صغيرة وكبيرة من أحوال الشعب من خلال أقاليمه، تعني من جملة ما تعني، في وعي وممارسة «البورجوازية» المغربية، نوعا من تحصين الأرث وتكريس المقومات الثقافية ــ الحضارية للامة المقهورة والتي لا قدرة لها ولا لمثقفيها على الحفاظ على بقية البنيات الاقتصادية والاجتماعية أو السياسية بالأحرى أمام الاجتياح الطوفاني للمؤسسات والبنيات الرأسمالية الاستعمارية. فلا أقل إذن من التمسك والتشبّث بما يمكن الحفاظ عليه، أي البنيات الثقافية ــ الحضارية للشعب، للتحصن فيها والتمكن من خلالها من الدفاع عن الذات أمام الغزو الأجنبي الذي لا أمل في إنقاذ «الاشياء» من اجتياحه.

وكأني بالمختار وأمثاله يخاطبون هذه الأجيال اللاحقة بقولهم انظروا لقد كان آباؤكم يلبسون هكذا ويأكلون بهذه االطريقة ويلعب أطفالهم هذه اللعب...الخ وبذلك يمكنونها من العودة إلى «أصالتها» والتحرر من الاستلاب الثقافي ــ الحضاري تجاه الأجنبي. إنه مساهمة في اعادة بناء الذاكرة الوطنية، إنه نوع من التأسيس «للمتحف الوطني» ولكن على صعيد المكتوب.

إنها اثنوغرافيا ولكنها حقيقية، أي علمية، لأنها وطنية لا استعمارية مزيفة ولا «إنسانية».

قلت إنه في هذا الوقت الذي يصح فيه قراءة هذا المنحى هذه القراءة، علينا كذلك أن ننتبه إلى جوانب أخرى في المسألة وفي المقدمة منها أن الاثنوغرافيا كمنهج وكزاوية لرؤية «الانسان» ومحيطه ترتبط نشأة وتاريخيا بلحظة معينة من لحظات تطور وعي (أو لا وعي) الرأسمال الاستعماري، فهي من ثم وفي نهاية كل مطاف ومهما وقعت محاولة استغلالها والاستفادة منها لأهداف مناقضة لأهدافها الاستعمارية الاصلية، فإن ذلك لن يحصل سوى على المستوى «التاكتيكي» الآني والعابر، أما «استراتيجياً» فهي تخدم، بخدمتها لمنهج ولرؤية، أهدافها الأصلية. بهذا المعنى مثلا قد يستخدم «المعسول» اليوم لنقيض ما استخدم له بالأمس، بل إنه بالأمس نفسه قد يكون أعطى «سياسيا» نتائج إيجابية تخالف إن لم تكن تناقض تأثيره على المستوى الفكري ــ الأيديولوجي بسجنه إن لم نقل قتله، للانسان (السوسي أو المغربي عموما) في عاداته وتقاليده وأسرته بل وخرافاته وغيبياته.

هكذا إذن تتضح جملة حقائق :

أ ــ إن المثقف وأدوات الثقافة بين يديه لا يمكن، تجاه الواقع، أن يستمر ساكنا ودون فعل ما ايجابي أو سلبي. إن المختار المثقف المرتبط فعلا وانفعالا بمواطني المدينة، سينتزع قهرا من محيطه الملائم ليعزل في محيط آخر مناويء. عندئذ سيرغم نسبيا على الصمت أو شبهه ليس فقط بسبب من ظروف الأمن بل وكذلك لأن أدواته الثقافية المشكلة أصلا في المدينة ولها لا تصلح لأحوال البادية وحاجيات مواطنيها، في مثل هذه الشروط من التباعد بل التنافر بين المثقف (المديني) وجماهير البادية / بين الثقافة العصرية.. والثقافة التقليدية.../ بين التأويل البورجوازي للدين (السلفية) وبين الدين الشعبي «الطبيعي»...الخ ماذا سيكون مصير تلك الثقافة «الغازية» ؟ لن يكون وكدها تغيير الواقع والمساهمة في النهوض بوضع المضطهدين فيه.. بل على النقيض من ذلك ربما المساهمة في تكريسه والمحافظة على عناصره ومقوماته الذاتية المكونة باعتبارها ثوابت أصلية وعوامل صنع «السيكولوجية» الشعبية للمنطقة (؟!) فيعتصر من شهدها عسلا يتلذذ برحيقة وطعمه «العجيب» مثقفو المدينة. هكذا فليس من قانون المثقف السكون، بل هو أبداً منتج لقيم ثقافية بشكل من الأشكال وهذه القيم إما أن تكون مفيدة أو ضارة على المدى القريب أو البعيد يحس بذلك أو لا يحس... الخ كل ذلك مرتهن بالظروف والملابسات الخاصة بكل حالة على حدة.

ب ــ إن البعد التحرري والوطني لكل فكر ونضال «للبورجوازية» الناشئة من حضن الوضع الاستعماري، حتى ولوكانت في رموزها الثقافية من مستوى الصدق والصفاء الصوفي للسيد المختار، لا يمكن أن يخرج عن حدود الأفق الاستراتيجي ايديولوجيا وسياسيا للمؤسسة

الرأسمالية الاستعمارية نفسها. وإن التناقض بينهما له حدود يقف عنها دائما.

ت ــ إن مسألة التباعد وحتى التنافر اللغوي بين المغربين والثقافة الفرنسية مثلا لا يكفي وحده حاجزا لمرور التأثير من الطرف الأقوى والسائد نحو الطرف الأضعف والتابع، هكذا فبحسب المناخ الثقافي العام والسائد، وبسبب من المصالح الاستراتيجية المتقاربة وكذلك بسبب من الوسطاء الثقافيين للفكر البرجوازي الغربي (المثقفين بالفرنسية الذين خالطهم المختار وأمثاله في اطار الحركتين السلفية ثم الوطنية) سيجد المختار نفسه يفكر احيانا تفكيرا (فرنسيا) رغم أنه بلغة عربية ونوايا عربية واسلامية فوق ذلك، إن اللغة هي مادة التفكير حقا ولكنها ليست هي هو في كل الأحوال.

7 ــ ومن حيث مسألة المنهج التاريخي المستخدم من طرف صاحبنا نلاحظ أنه في عمومه وعلى مستوى مختلف الموضوعات والكتابات :

1 ــ لم يكن واحدا ولا قارا، مع تنوع المادة التاريخية واختلاف ظروف الكتابة

2 ــ كان يتراوح ، ويعلو ويهبط بين ثلاثة اتجاهات رئيسية فهو إما :

أ ــ يجاري طريقة القدماء في التاريخ من نموذج «الطبري» مثلا : الاستقصاء في جمع المادة التاريخية، وتركيم أكثر ما يمكن من المعطيات والمعلومات المفصلة عن الاحداث وعن المؤسسات والأشخاص. مع ضعف أو حتى نوع من عدم الاهتمام أصلا بتعليل الحوادث وتفسيرها. أو الاكتفاء في ذلك بالرجوع إلى «الدين» والتفسير بالروحانيات والخوارق للعاديات (البركة ــ الرؤى...مثلا) مع قلة التمحيص للاخبار والنقد لها..

ب ــ أو هو يقصر عنهم وعن سابق قصد وتعمد، حين يكون همه هو جمع المادة التاريخية فقط دون اهتمام بفحصها أو تنظيمها وتصنيفها واحرى بنقدها، وهدفه حينئذ يقتصر على انقاذها بتكريسها في كتب خوفا من ضياعها بموت من يرويها عنهم، مهيئا إياها مادة خاما للذين سيعقبونه وتتوفر لديهم أدوات كتابة التاريخ على أسس موضوعية وبمنهجية علمية، فيجدون شيخنا قد وفر عليهم جزءا من الجهد بتوفير المادة لهم. يقول هو نفسه في « سوس العالمة » : « إنني ما عدوت أن جمعت ما تيسر جمعا بسيطا وكيفما اتفق، بقلم متعثر، واسلوب لا يزال يتبع خطى اساليب القرون الوسطى ».

ت ــ أو هو يتجاوزهم ويجاري أحدث مناهج التاريخ العلمي، فهو مثلا يستقي مادته التاريخية من مختلف مصادرها العربية أو الاجنبية لافرق، وعندما تعجزه اللغة يبحث له عن مترجم كفء وأمين (من البرتغالية مثلا) وهو كذلك يمحص الخبر وينتقد مختلف رواياته بمحك العقل والمنطق، مع شمول في النظرة ومراعاة تعدد العوامل لصنع الحادثة الواحدة. وكذلك فهنالك تنظيم وتبويب وتصنيف بحسب الاهمية وبحسب التعاقب الزمني وبحسب علاقة السبب بالنتيجة، كل ذلك تتحكم فيه نوع من العقلانية والرؤية الموضوعية والواقعة ــ المادية للحوادث والتواريخ... وقد انجز اغلب ذلك من واحد من أهم منجزاته على هذا الصعيد، بل ومن كتاب يعتبر من أفضل عطاءات ادبيات علم التاريخ في المغرب « اليغ قديما وحديثا » هذا المؤلف الذي لا يقصر شأوا كاديميا عما يقوم في جامعاتنا اليوم.

المختار شاعــرا

عرف السيد المختار بكونه كان شاعراً غزير الانتاج، قوي العارضة طويل النفس الشعري... قبل أن يعرف كاتبا. وهو نفسه يعتبر انتقاله من الشعر والادب عامة نحو الكتابة (التاريخية ـــ الدينية... الخ) حدثا اضطراريا جاء نتيجة ارتحال الكثير من رفاقه في الثلاثينيات نحو المشرق العربي، وبقائه « منفردا » بالعلم والثقافة في مراكش، يقول :

خلت الديار فسُدت غير مسوَّد

ومن العناء تفرّدي بالسؤدد

هذا مع التنبيه الى انه حتى في ميدان (الشعر) والادب لم يكن يحس بحقيقته وشخصيته، تماما مثلما كان الحال بالنسبة لشكيب ارسلان مثلا ـــ الذي كان المختار يجله كثيرا ـــ أو بالنسبة لمحمد علال (الفاسي) كذلك. فالشعر (أو الادب) يجب أن يكون اهتماما ثانويا بالقياس الى قضايا خدمة الملة والوطن والنهوض بالمسلمين عن طريق نشر التوعية واشاعة الخدمة الاجتماعية. يقول :

تسفّ عزيماتي وان فاقت الشعرا   إذا كان أعلى ما أُحاوله الشّعرا

وفي هذا الصدد يمكن ادراج بعض الملاحظات الأولية العامة :

1 ـــ ان السيد المختار تلقى أول دروسه في مدرسة عرفت بالاهتمام بالشعر في مناهجها وبرامجها حفظا وقرضا « مدرسة افران »، وكان الاستاذ (الفقيه) بها حينئذ هو (الطاهر الافراني) الذي كان بدوره شاعرا من اكبر شعراء تلك المرحلة التاريخية في سوس والمغرب عموما. هكذا فلم يكن الشعر بالنسبة لاولئك التلاميذ مسألة (ميل نفسي) و (موهبة عقلية) بل درسا نظاميا وثقافة شبه اجبارية وأهم من ذلك مناخا ثقافيا عاما (داخل المدرسة) يمارسه الكل ويتجاوب به الجميع تعاطفا أو تنافرا.

2 ـــ كان الطابع العام للشعر العربي بمنطقة (سوس) متأثرا شديد التأثر بنمط الشعر الاندلسي أولا ثم العباسي... إن في اهتمامه بـ (غرض الوصف) وخصوصا للطبيعة أو شديد عنايته بحسن الديباجة وتأنقه في العبارة ورقة مشاعر « مبدعيه » وكذا تراقص الفاظه وموسقة عباراته المنتقاة بعناية خاصة، وشاعرنا نفسه لا يتمنى في هذه المرحلة من تجربته /سيرته الشعرية اكثر من الاقتراب من شاعرية « ابن خفاجة » النموذج والمثال :

ياليت لي من منطق «ابن خفاجة»   فيغدو بالوصف المشخص لي، فوز

3 ـــ اما بعد انتقاله الى فاس، واتصاله بشباب شعرائها من امثال الاستاذ علال الذين تعرضوا لتأثيرات مكثفة للادب العربي في المشرق الرمانسي والوطني، وفي ظروف بيئة (المدينة) وخصوصا اذا كانت هي (فاس) بالذات... فقد تغير نمط تعبيره الشعري من جميع نواحيه :

ـــ فمن حيث الموضوعات اصبحت تدور حول المجتمع وقضاياه وحول الشباب.

ـــ وفي المضمونات ستُصبح سلفية ووطنية.

ـــ ومن حيث الشكل : ستسهل لغته وتنبسط بعيدة عن التفاصح القديم والجري وراء الغريب...

ـــ اما اخيلته فتُمسي اكثر واقعية وعصرية... وهو نفسه يقول معبرا عن هذه المرحلة الثانية من تجربته الشعرية وهو بفاس :

لم لا أقول الشعر كيف أريد   وأنـا بنيران الشعـور وقـود

4 ـــ اما بعد رجوعه إلى مراكش، وبداية انشغاله الى حد الاستغراق بالتدريس الخاص والعام أولا وبالتأليف ثانيا، وحيث اصبحت اهتماماته الذاتية تتجه أكثر نحو القضايا العامة والعملية...، فستنضب تجربته الشعرية ويسقط من شعره وسيقتصر فيه من ثم على الاخوانيات والمساجلات وشعر المناسبات أحيانا، متحريا عدم الزج به في الموضوعات التي يعتبرها اسمى من تعبيره الشعري. وسيكون جميع ذلك منه عن سابق اختيار واقتناع/ قناعة.

5 ـــ ومن حيث الخصائص العامة لشعره نلاحظ انه :

ـــ تقليدي في أغلبه يسير على نمط القصيدة العربية التقليدية القديمة ـــ طويل النفس كثيرا ـــ متين اللغة فصيحها نظرا لضخامة مخزون صاحبه اللغوي ـــ غزير الانتاج عددا ـــ يغلب عليه من حيث الاغراض والموضوعات الاتجاه نحو الوصف ونحو شعر المراسلات ـــ الاخوانيات والمداعبات.. الخ.

المختار مفكرا : في الدين والعقيدة

لم يهتم الاستاذ المختار كثيرا بهذا الجانب من النشاط خلال تجربته الفكرية وممارسته الحياتية، فيما عدا طبعا ما كان من ذلك شفويا وفي اطار دروسه الوعظية والتعليمية في المساجد والمدرسة ـــ الزاوية. اما خارج ذلك فقد اعتمد فيه على منجزات وخلاصات غيره من رواد السلفية الذين سبقوه سواء في المغرب أو المشرق العربيين، فاكتفى اجمالا بالارتكاز عليهم والاخذ من معينهم.

ومع ذلك فاننا نلاحظ وجود انجاز له في هذا المجال، كان باكورته الاولى والأخيرة : كتاب « الاسلام بين الجمود والجحود » الذي نشره في حلقات متتابعة بمجلة «دعوة الحق» المغربية وقد تأثر فيه بنمط القصة الفكرية سواء جاء ذلك من النموذج الاقرب اليه زمنا وهو (الكواكبي) في مؤلفه « أم القرى »، أو أنه اقتدى مباشرة بنماذجها القديمة الموروثة وفي المقدمة منها « حي بن يقظان » وخاصة تلك التي كتبها (ابن طفيل).

6 ـــ يتخيل الأستاذ المختار أسرة / أنموذجاً تتكون من أخوة ثلاثة ومن علاقات صداقة بينها جميعا مع خارجها، وفي مقدمة هذا الخارج كاتبنا نفسه الذي يتولى عن الجميع رواية القصة. الأخوة أولئك هم أولا تاجر يمتاز باعتداله في كل شيء في تدينه وعقيدته، وفي توزيعه حياته بين مختلف الواجبات والحقوق بتوازن وعدل، أما الثاني فهو متصوف متبطل يظل يومه ساجدا أو مرددا للأوراد.. والثالث طالب جامعي درس بالخارج (أوروبا) وحصل على شهادة عليا « أهلته !؟» لانكار الدين والالوهية. وستكون مهمة المؤلف ان يجري نقاشات مع الطرفين المتناقضين الجامد منهما (العربي) والجاحد (حماد) وخلال ذلك سيخوض نقاشات مع آخرين موزعين بين تأييد هذا أو تأييد ذاك. و« القصة » تتسع وتنمو اما على سبيل حوارات أشبه بمقالات سجالية ـــ فكرية أو عن طريق رسائل متبادلة بين الكاتب ـــ الراوي و(حمّاد)

خصوصا... وفي كل ذلك سنفتقد العناصر الحقيقية لفن القصة والرواية حتى ولو كانت فكرية. اما عن المضمون الذي يحتويه العمل ويستهدفه (وهو ما يهمنا أساسا) فهو في الجملة مجموعة من مسلمات الفكر العقدي الاسلامي على طريقة الأشعري خصوصا، مدعمة ببعض مبادىء وأسس المنطق الأرسطي (المتضمن على كل في العقيدة الأشعرية إياها) مضافا الى ذلك بعض تجديدات الفكر السلفي الاسلامي الحديث، والنقاش مزدوج في الغالب، فهو من جهة يحاج الملحد الجاحد وهو كذلك من جهة أخرى يرد على المتصوف والفقيه وعلى جمودهما، ولكل واجهة من الصراع ــ الحوار، منطق واسلوب يخصها. ولاشيء بعد كل ذلك غير ما انجزه الشيخ محمد عبده وأضرابه، فيما عدا بعض اللفتات أو « النكات الفكرية » ان صح التعبير والتي نفرد بها وتميز، تقريبا، استاذنا المختار عن كثيرين من رواد أو متبني الفكرة السلفية الحديثة، ومن ذلك :

ا ــ أن رأي وموقف السيد المختار من التصوف والطرقية ومريديهما لا يتخذ مستوى التطرف في المناهضة والصراع الذي قد نلاحظه لدى آخرين من معاصريه كسمة بارزة لممارساتهم ومواقفهم... بل هو على النقيض من ذلك تماما، فهو في الاعماق منه يحتفظ لهم بتقدير وتبجيل كبيرين، وهو يعبر عن ذلك ويصرح به علنا، معتبرا أن جوهر ممارساتهم ومعتقداتهم صحيح في مجمله، وان الخلاف بينهم مع السلفية يقتصر في الحقيقة على تقنيات ووسائل وطرق العمل لا غير لا في الأهداف والمقاصد نفسها. ذلك لأن وسائلهم التي تأخذها عليهم السلفية هي طرائق اضطروا اليها نتيجة ظروف خاصة وفهم خاص لتلك الظروف، ومن ثم فالعلاقة معهم يجب أن تكون مبنية على الحوار والتفاهم والاقتناع لا المناهضة والتشهير.

ب ــ ينسب استاذنا الاسلام الى عالم « الروح » وهو بذلك يفرق في الحياة والكون بين مجالي (المادة والروح) ويعتبر أن وسيلتنا في معرفة العالم المادي والتي هي « العقل » عاجزة عن أن تطلعنا على حقيقة (عالم الروح) الذي هو أولى وأجدر بالاعتبار وكذا الأكثر دلالة على الكون والحياة. وسواء في رجوعه الى مفهوم « العقل » أو في ارتكازه على الكثير من خلاصاته في التجربة الفكرية العربية أو الغربية، فانه لا يفعل ذلك سوى في الحدود التي يستطيع بها وفيها تدعيم فكرته المغرقة في المثالية عن وجود عالم مستقل تماما للأرواح عن عالم « الماديات » وفي هذا كذلك يختلف كبير الاختلاف عن أهم تيارات السلفية القديمة منها أو الحديثة.

ت ــ ان الفلسفة وقضايا الفكر المجرد أسبق في الاعتبار والأهمية من العلم، وهي التي يجب أن ترود الطريق له، واذا افتقد « العلم » التوجيه الفلسفي أو المعنوي ــ الفكري (الديني عمليا) فانه يزيغ ويفسد، وعندئذ فيجب أن تولى قضايا الفكر والروح من العناية ما تستحق وما تستطيع به قيادة بقية المعارف والعلوم.

وفي غير هذا فهو يدعو الى استعمال (العقل) واعتماده حكما وحاكما والى ضرورة مناقشة أصول العقيدة ويناقش هو نفسه على طريقة الأشاعرة مشكلة الحرية والارادة (المشيئة) ويورد البرهان الارسطي على وجود الله، ويطرح مسائل التأويل والتفويض في أمور الدين، مما يتفق فيه مع غيره من الذين سبقوه على نفس الدرب وبنفس الاختيار : السلفي.

ان الخلاصة الأساسية من كل ما سبق، هو ما لاحظناه دائما من تركيز صاحبنا، وغيره، على التاريخ موضوعا ومنهجا، فما هي دلالة ذلك يا ترى ؟

بشكل عام يمكن القول ان الاهتمام بالتاريخ سواء كموضوع وكعلم يحصل غالبا بالنسبة لمختلف الشعوب القومية في مراحل التقهقر أو المراحل الانتقالية. وهي في الحالتين تعود الى الماضي وماضيها بالذات المتصور والمقروء قراءة خاصة وملائمة لحالتها الخاصة كذلك.. لتتحصّن فيه وتحافظ.. وتعيد انتاج تلك المحافظة على الكيان أمام خطر خارجي ثقافي خصوصا، وهي كذلك تفعل هذا من أجل أن تسترجع ثقتها بنفسها، وتنتقي من تراثها وسائل تساعدها على تحقيق نهضتها ومن هنا نجد أن الباعث، أو الظرف العام الذي كان المغرب يحياه في الفترة الاستعمارية، لم يدفع المختار وحده إلى أخذ هذا الطريق، بل لقد لاحظنا أن الكتابة التاريخية كانت شبه عامة، ليس في المغرب وحسب، بل في مجمل الشمال الافريقي والوطن العربي عموما.

والى جانب هذا الباعث العام، هنالك سبب خاص بالكاتب ينسجم ويتداخل مع العامل الموضوعي السابق، ذلك هو الفشل أو العجز الذاتي للمختار في ميدان العمل السياسي، وليس فشل الأمة فحسب، سواء في المرحلة القديمة للاستعمار أو في مرحلته الجديدة منذ أواسط الخمسينيات، فلم يقبل المختار كلتا الوضعيتين غير أنه بقي عاجزا عن إحداث أي تغيير فعلي فيهما، هذا الاخفاق سيدفع بصاحبنا من جهته الى « الهروب » والاحتماء بالعمل « الأكاديمي » في مجال التاريخ خصوصا، مادام تراثه الثقافي الخاص والشخصي من جهة، وحاجيات وطنه من جهة أخرى يلحان عليه في ملء هذا الفراغ.

وفي الموقف الخاص للاستعمار الفرنسي من حضارة وثقافة وتاريخ الشعب المغربي هنالك دافع آخر، هكذا فقد اضطر الاستعمار من أجل تبرير استغلاله على جميع المستويات وفي كل الأمكنة الى أن ينشر شعورا شائها وقبيحا عن تواريخ وثقافات الشعوب التي اصطليت بناره فهي قد كانت قبل دخوله منحطة وبدائية بل وهمجية وغير ذلك من الكتابات الزائفة التي ستضطر الحركات الوطنية لمختلف الشعوب المستعمرة حينئذ الى الاهتمام بالرد عليها ودحضها سواء مباشرة بالنقد أو بصورة غير مباشرة عن طريق كتابة تواريخ مضادة ووطنية لتلك التواريخ الاستعمارية ومن هذا القبيل وفي نفس الاطار يصح ويجب ادراج أعمال الأستاذ المختار، هكذا فإنه بالنسبة للمختار أو لأمثاله من المثقفين والكتاب الوطنيين يومها لم يثبتوا وجود تاريخ وتاريخ عريق لهذه الأمة وحسب، بل ابرزوا وجود تواريخ زاخرة وغنية حتى لأقاليم الوطن الواحد مهما صغرت أو نأت مؤكدين في نفس الوقت على وحدة العناصر المكونة للشعب المغربي في الحاضر وفي الماضي على جميع المستويات (عرقيا ـــ تاريخيا.. الخ) وكذا على الطابع العروبي ـــ الاسلامي الذي انجز من خلال ذلك التاريخ وبواسطته. فطبع البلاد العربية بصورة نهائية بطابعه. ويسجل للأستاذ المختار أنه كان المبرز من بين بقية المثقفين ـــ الكتاب المعاصرين له في هذا الميدان بالذات، فضحى بالكثير وبذل كل شيء ثمين حتى حياته من أجل انجاز هذه المهمة الوطنية وهذا الهدف النبيل وبكل ذلك ترك لنا ثروة تاريخية لا تجارى قبل أن يودع وطنه وشعبه رضيا مرضياً.

رابعاً : خلاصات عامة عن (الحركة السلفية)

ــ السلفية في المجتمع والتاريخ :

1 ــ لم تكن اطروحات وقضايا ما أصبح يتعارف عليه باسم « الحركة السلفية » منذ أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، أول مظهر من مظاهر وجود هذا النمط من التفكير في تاريخ الفكر العربي ــ الاسلامي. بل أنه ليمكن القول إن هذا الفكر عاش مثل هذه اللحظة منذ العصر العباسي أولا ثم في ما يسمى بالقرون الوسطى ثانيا ثم القرن الثامن عشر في الشرق الأدنى خصوصا (الهند وايران). فالتأريخ الحقيقي إذن لحركة تستهدف تجديد المجتمع من خلال تجديد فكره الديني وسلوكه.. يجب أن يرجع القهقرى الى ما قبل القرن التاسع عشر(19).

2 ــ إن أهم مميزات هذا التاريخ، ظاهرة تطوره العكسي، حيث كلما تقدمنا معه في الزمن لاحظنا تأخره على صعيد المبادىء والأفكار والمواقف. إن جذرية أوائل مفكري الاسلام.. النظرية (المعتزلة مثلا) نفتقدها في المراحل اللاحقة عليهم، ومواقف وآراء أمثال الشاطبي أو ابن خلدون مثلا متقدمة جدا بالمقارنة إلى سلفية القرن التاسع عشر، وأوائل هذا القرن. أما « سلفية » اليوم فهي لا تقاس في هزالها ورجعيتها.

3 ــ ومن أهم الفروق، في المضمون التاريخي، بين تجربة الماضي في تجديد وتطوير الفكر الديني وتجربة العصر الحديث، اهتمام أولئك وجرأتهم على طرح مسألة تطوير العقيدة الدينية نفسها وتجديدها، وكذا على المس احيانا بالعبادات نفسها. أما هؤلاء «الجدد» فقد أحجموا نهائيا، وبجبن، عن هذين الركنين الاساسيين في الاسلام وفي كل دين، مكتفين بـ «الاجتهاد» فقط على مستوى التشريع، والاقتصار على مستوى الوعظ والارشاد فيما يخص السلوك والمعاملات...

4 ــ إن السلفية الحديثة لا تعتبر متجانسة إذا نحن راعينا اختلاف مراحل تطورها الزمني، واختلاف مواطنها، وتنوع أشخاص قادتها الناطقين باسمها. وفي هذا المعنى قد نجد اختلافات تصل حدود التناقض أحيانا، ليس بين شخصين منها فحسب... بل بين مواقف وآراء الشخص ذاته في مرحلتين مختلفتين من تاريخه النظري وتاريخ ممارسته. غير أن القضايا والاشكالات الرئيسية التي استقطبت مختلف الاهتمامات والأشخاص، تبقى مع ذلك متشابهة إن لم نقل متحدة.

5 ــ على صعيد الفروق في المكان، يمكننا عموما أن نميز بين سلفية المشرق ككل وسلفية أختها أو ربيبتها في المغرب. وإنه لمما يلاحظ بسرعة على مستوى الاختلاف بينهما ذلك الفقر النظري المدْقع الذي مَيز الحركة السلفية في المغرب في مقابل غنى وزخم تجربتها وممارساتها الاجتماعية ــ السياسية العملية، قياسا الى سلفية المشرق التي مثلت العكس تقريبا غنى نظري وتخلف على صعيد الفعل والممارسة العملية وواضح دور التاريخ القديم والحديث في بروز هذه الظاهرة.

6 ــ باعتبار أن كل حركة فكرية هي انعكاس، على الصعيد النظري، لمصالح مادية في المجتمع، فإنه يمكن القول بأن الحركة السلفية عموما تمثل بالنسبة لظروفها التاريخية، التعبير النظري، والارادة السياسية لطبقة اجتماعية وطنية (البورجوازية التقليدية أساسا..) بدأت تفقد تدريجيا مواقعها الاقتصادية ــ الاجتماعية... الخ القديمة، فعمدت، أمام قوة الهجوم الاستعماري : الاقتصادي ــ التقني... الى محاولة تكييف شروطها الخاصة مع شروطه. ولكن في الحدود التي تستطيع فيها أن تحافظ على الأساسي من مصالحها وعلى نوع من الاستقلال عنه. وبما أن ذلك التطور ــ الاكتساح كان سريعا : وكان يؤدي بنفس السرعة الى اضمحلال (الطبقة) واصطناع أخرى بديلة عنها (كمبرادور). فقد قامت تلك بمعارضة ذلك التطور ــ التقهقر (مسألة نسبية) ومحاولة لجمه وتعطيله الى حدود إمكانياتها الخاصة واستعدادها لمسايرته، وجوهر كل الفكر السلفي واشكاليته الرئيسية، يكمن في هذا.

7 ــ الحكم التقويمي على الحركة السلفية عموما، يمكن أن يستمد من منطقها ومنطلقاتها نفسها. ولا يمكن الا أن يكون سالبا باعتبار فشلها عند الممارسة والتطبيق، إذ « العبرة بالنتائج » وهي لم تقم وتبرر وجودها إلا من أجل ذلك، مادام الجانب النظري على كل حال يعتبر بالنسبة إليها محلولا سلفا من طرف الله (القرآن) أو من طرف رسوله وخلفاء رسوله الصالحين (السنة) فلا فضل لها إذا في هذا الجانب، وكل مشكلها يوجد على مستوى التطبيق فقط. إن فشلها الذريع على صعيد الممارسة الفعلية (النتائج) هو أفضل تقويم لها وحكم عليها.

ب ــ حول القـادة :

1 ــ يلاحظ أن أغلب القادة السلفيين، يرجعون بحسب أصولهم الاجتماعية الى فئات أرستقراطية بدوية أو مدنية. هذه الفئات كانت تعيش عموما، وعلى المستوى العربي، حرقة العز المضام والمجد المكلوم، ولكن الذي لا سبيل إلى استرجاعه في الواقع العيني فكبتت غيضها وحنقها على « الواقع » وأورثته تنشئة وتربية أبناءها وانعكس على مسلكيات وتفكير هؤلاء الآخرين بشكل طاقة روحية هائلة للتذمر والرفض، ومحاولة استرجاع ذلك الماضي المندثر. أو المعرض لذلك ــ العائلي في جانبه الذاتي، والقومي ــ الحضاري والديني ــ في انعكاسه على مستوى الوعي والتعبير عنه.

2 ــ إن الكثير جدا من عناصر تلك القيادات، نزح أصلا إلى المدينة من مناطق بدوية للسكن ثم الدراسة، أو العكس، وبهذا نلاحظ في كثير من جوانب تفكيرهم وسلوكهم مظاهر من تقاليد وانماط تفكير وسلوك المجتمعات الزراعية. وبهذا المعنى، فكأن السلفية في أحد جوانبها الهامة، تعبير عن ارادة وفعل البادية لملاحقة « تقدم » وتطور المدن من ظل الهيمنة، المباشرة أو غير المباشرة، للرأسمال الاستعماري الأجنبي، ورغبتها في أن « يسير الهوينى » حتى نتمكن من اللحاق به و« المساواة » معه.

3 ــ إن التكوين الثقافي لاولئك، كان في مجمله تقليديا تراثيا اسلاميا، بواسطة اللغة العربية الفصحى أساسا، ونادرا ما نجد حالة التكوين الثقافي المزدوج وبالأحرى العصري الصرف لدى أحد من السلفيين. وعلى هذا فقد كانوا في حقيقتهم وواقعهم، المدافعين عن

مصالح الفصيحة وثقافتها والمجتمع أو المجتمعات التي عبرت وتعبر عنها، أكثر مما كانوا يعكسون مصالح فردية طامحة وأحرى مصالح مستقبلية لفئات اجتماعية ناشئة ومتطلعة لآفاق التغيير وللمستقبل.

4 ـــ وبالنسبة اليهم جميعا، فقد تميزوا، ثقافيا، بموسوعيتهم وغنى معارفهم في كل الميادين والمستويات. وهم في هذا يذكروننا باقطاب تاريخ الفكر العربي بل والانساني في هذا الجانب منه. غير أن الباعث هنا ليس حاجة معرفية ـــ علمية، بل أساسا حاجات اجتماعية ـــ سياسية، اقتضاها « زمن » تميز بتداخل للازمنة فيه وبالتالي لتداخل في « الثقافات »، واقتضاها كذلك ضرورات الجدال والصراع ضد أنواع متعددة من التناقضات وأنواع من الخصوم.

5 ـــ إن الأكثرية الساحقة منهم، لم تكتف بممارسة الحياة في مواطنها الأصلية أو عموما أوطانها القومية، بل إنهم عرضوا انفسهم لـ « هجرات » وتجارب خارج الأوطان، سواء أكان ذلك بصفة اختيارية أو بصفة اضطرارية... والنتيجة كانت دائما واحدة : غنى في الخبرة والتجربة، ناتج عن غنى في الاحتكاك بتجارب الشعوب وخصوصياتها المختلفة، وما يولده ذلك من تكوين : التفكير عن طريق (المقارنة) وبالتالي انبعاث الحس النقدي والفكر التحليلي (النسبي دائما) لمختلف الظواهر... التي كانت تؤخذ قبلا باعتبار ما هي عليه فقط...

6 ـــ ومن حيث ممارستهم العملية، يلاحظ أن أكثريتهم الساحقة، وخصوصا في المشرق، كانوا مرتبطين (كليا أو جزئيا / دائما أو مؤقتا / عن رغبة أو عن رهبة..) بجهاز الدولة الحاكم، سواء أكان « وطنيا » أو أجنبيا استعماريا، وقد يقتصر هذا الارتباط بالسلطة الحاكمة، على محض علاقات « انسانية » ولا يصل مستوى التداخل والاندماج الوظيفي. وهذه الظاهرة الشاملة تقريبا، تعني الكثير في مجال توضيح الحقيقة الاجتماعية ـــ الفكرية والسياسية عن الحركة السلفية الحديثة.

ت ـــ قضايا الفكر السلفي :

عموما، اشتركت الحركة السلفية الحديثة، بالرغم من تنوع اقطابها ومن اختلاف مراحلها، في العناية والاهتمام بنفس القضايا والاشكالات تقريبا، مقدمة في نفس الوقت حلولا متقاربة ومن أهم ذلك :

1 ـــ الرجوع والاهتمام، عموما، **بالماضي التاريخي**، الفكري والحضاري، للأمة وللملة (العربية ـــ الإسلامية). ولكنها لم تعد الى ذلك الماضي على اطلاقه أو بطريقة موضوعية... بل انها انتقت منه صوره المضيئة ولحظاته البارزة، وحتى الاستثنائية، مما ينسجم مع مطامحها السياسية الخاصة، ويلائم **رغباتها** الذاتية. فحوّرت من ثم، التاريخ العربي ـــ الاسلامي، وفصلته طبق مقياس يصلح **لامكانيتها** واستعداداتها الخاصة إنه (**الماضي**) بالأحرى ايديولوجيتها في الحاضر، متلبسة (مقنعة) ومنصبة على ماضٍ معين ومنتقى بعناية وحسب الطلب.

2 ـــ ادعت جميعا، ودعت الى (**العقل**) **بمفهومها** الخاص له، واستعملته أداتها في فهم الدين، ومقياسها الخاص لقراءته وتأويله، وكذا لتقويم التراث العربي ـــ الاسلامي عموما، مع

إعادة تنظيمه وتشكيله... بل وعصرنته في اللهجة وطريقة العرض أكثر مما في المحتوى و(الجوهر). لم يكن إيمانها واستعمالها لـ (العقل) إذا سوى لغة أخرى لـ (الايديولوجية) التي كانتها، إذ لا يوجد طبعا عقل محض أو عقل في المطلق.

3 ــ فرقت بشكل تعسفي، وعلى الصعيد المنهجي بين جانبين في الدين (الاسلامي طبعا): الدين النظري ــ المثالي المتضمن في النصوص (القرآن ــ السنة) أو المجرد عن لحظات تطبيق نموذجية (السلف الصالح) من جهة والدين الممارس في الواقع (في التاريخ) أو في الحاضر من جهة أخرى، فقبلت بل وارتكزت الى مقومات وعناصر الدين الأول (الأصلي)، مطرحة ورافضة مظاهر تطبيقه (في الواقع والتاريخ) معتبرة إياها فاسدة ومنحرفة... طارحة على نفسها مهمة، دينية وتاريخية ــ هي إعادة تطبيقه بشكل صحيح لمطابقة العقيدة بالشريعة، المثالي بالواقعي الأزلي بالتاريخي، السماوي بالأرضي والالاهي بالانساني، ذلك الهدف الذي لم يسبق له أن تحقق الا في لحظات قصار في التاريخ، ولكنه الهدف الاسمى لكل الانسانية في كل تاريخها.

4 ــ عملت دائما على تحديد موقفها الخاص وميزاتها مقارنة الى بعدين أساسيين : بعد الماضي العربي ــ الاسلامي بالذات، والمنتقى منه لحظاته المختارة و« السعيدة »، وبعد الحاضر الغربي أساسا المختار منه هو الآخر، وبعناية خاصة، لحظاته « الشقية » غالبا.

5 ــ لم تقتصر غالبا، على الموروث الديني كما هو لدى السلف.. بل عملت على العكس على محاولة تطويره كذلك، في الحدود التي يحافظ فيها طبعا على ما هو أساسي، مع تغيير بعض المظاهر والعناصر حتى تتلاءم و« مقتضيات العصر »، هذ الصنيع لا يسمح فعلا بتصنيفها ضمن الايديولوجيات « المحافظة » أو الرجعية، ولكنه في نفس الوقت لا يسمح بتوصيفها ضمن التجديد والثورة، إنها بالأحرى ايديولوجية انتقائية وتلفيقية (لا كتعبير بل كصفة).

6 ــ وقد عملت على تحقيق ذلك الهدف « العصرنة » أساساً عن طريق نوع من التوفيق بين الدين من جهة والعلم العصري (والتكنولوجيا) المستورد من الغرب من جهة ثانية. وهي تعمد الى استعمال (العقل) ــ النفعي ــ غالبا عندما يقع تعارض ما ظاهريا، ومن أجل تحقيق الملاءمة.

7 ــ عملت جميعا على تجاوز الخلافات الدينية القديمة العقائدية منها (شيعة ــ سنة ــ معتزلة ــ خوارج..الخ) أو التشريعية فقط بين المذاهب الأساسية الأربعة (مالك ــ الشافعي..) مكتفية بالاعتماد بشكل رئيسي على النص القرآني والسنة الصحيحة. مع فتح باب الاجتهاد من جديد اعتمادا على العقل أو المصلحة العامة. ومستعملة طريقة (التلفيق) بين مختلف المذاهب الفقهية.

8 ــ حاولت، عموما، وفي المشرق خصوصا، أن تقف من الحياة السياسية موقفا « محايداً » ومن السلطة موقفاً مهادناً ومسالما حتى ولو كانت سلطة أجنبية واستعمارية (؟!) موجهة جُلّ اهتمامها نحو اصلاح ما اعتبرته تناقضها الرئيسي، وهو : أفكار الناس ومعتقداتهم وسلوكهم وعلاقاتهم الاجتماعية، فاتجهت نحو الأفراد كأفراد، ونحو العلاقات الاجتماعية في صورها واشكالها الدنيا (الأسرة أساسا).

9 ــ وحاولت الى جانب ذلك أن تكون لها نظرة أو رؤية ذات طابع شمولي، فكل القادة السلفيين تقريبا شملوا بنظراتهم : مواقفهم من الكون ومن الحياة ومن الفكر والانسان والمجتمع... الخ. وقد كان هذا الصنيع منها في الحقيقة نوعا من الهروب والتعويض، على المستوى الايديولوجي، عن وضعية القهر التي كانت تطوقها من جهة، ومن جهة ثانية عن فقرها على صعيد مذخراتها في البرنامج السياسي عما ترفضه : اقتصاديا ــ اجتماعيا...الخ.

10 ــ وعلى الصعيد العملي اتجهت جميعا الى مناحي متقاربة، فهي قد حاربت بدرجة أو بأخرى، الفكر الخرافي والشعوذات الدينية (الدخيلة) على الثقافة والتقاليد الاسلامية، وعملت على تفتيت المؤسسات والتنظيمات الدينية المشتتة للأمة والمنحرفة على العقيدة الصحيحة (الزوايا والطرق)، وهي في الغالب كذلك اتخذت موقفا مناوئاً من التنظيمات السياسية (الحزبية) لشعوبها. وكذلك فقد عملت جميعا على نشر التعليم، وتطوير العربية واشاعتها واصلاح بعض المؤسسات الاجتماعية المتصلة بالدين (الخيريات مثلا).

11 ــ وحول الموقف من وحدة الأمة انطلاقا من البعد : الديني أو القومي أو الجغرافي..الخ تميزت آراؤها بنوع من الخلط والتداخل والمراوحة بين مختلف المواقف. وهكذا فقد كان مفهومها للوحدة العربية، يندمج ويتلبس بمفهومها عن الجامعة الاسلامية أو للوحدة الجغرافية على صعيد (الشرق) المضطهد كله. ولم تستطع التخلص من هذه الفوضى النظرية حتى أواخر عهدها في مرحلتها السابقة.

12 ــ أما بالنسبة للموقف من (الغرب)، فقد وقفت ونظّرت عموما لنظرية مناوئة تجاههُ ولعنصرية مضادة له. ولم تعمل، بصورة كافية على الانتباه الى تناقضاته الداخلية، والتفريق بين وجهيه : الرأسمالي ــ الاستعماري والرجعي من جانب والشعبي التقدمي من الجانب الآخر، إن الغرب يسمي في منظورها مفهوما ميتافيزيقيا خارج التاريخ وخارج الجغرافية، وقد خسرت نتيجة هذه الرؤية وهذا الموقف الكثير من الفوائد والمكاسب التي كان يمكنها الحصول عليها سياسيا (وغيره) لو اتخذت منه موقفاً موضوعيا.

13 ــ وحول الموقف من الدولة وطبيعتها ونوعها... حاربت المفهوم العصري لها.. اللائكية. ولم تر امكانية في الدين الاسلامي للتفريق بين ما يتصل منه بالعبادات والأخلاقيات... وما يتصل بتنظيم المجتمع، فكلا الوجهين في نظرها مرتبط بالآخر، وكل اصلاح للمعتقدات أو للأخلاق إلا ويجب أن يرتبط بالاصلاح السياسي.

ث ــ نقد السلفيــة :

إن هذه الحركة التي تميزت بكونها ذات طابع فكري أساسا، واجتماعي ــ سياسي بشكل ثانوي، تعتبر ظاهرة تاريخية من أهم ظواهر التاريخ الحديث للأمة العربية، وبصفتها هذه فهي تقبل، بل وتحتاج للخضوع لنفس ما تخضع له الظواهر المماثلة (التاريخية) من نقد يكشف دلالاتها (الفكرية ــ الاجتماعية...) ومصادر عجزها ومواطن عيوبها ونقط ضعفها وأخطائها.. ويمكن اجمال كل ذلك خلال نقدات في شكل نقط مدرجة دون ترتيب من حيث الأهمية :

ث / 1 على صعيد النظرية : اتسمت بعدة اخطاء مبدئية أو منهجية ومن ذلك :

1 ـ النزعة الايديولوجية بالمعنى السلبي للمصطلح، أي أن وعيها كان منفصلا ومفارقاً للواقع، فلم تكن الحقائق بالنسبة اليها صادرة عما يحيط بها من (وقائع) موضوعية.. بل عن النوايا والرغائب أو عن فكر مسبق مستمد من ماضي لم تعد دواعيه حاضرة، في الزمان، أو عن حاضر بعيد عن وقائع السلفيين في المكان (الغرب)، لقد كانوا يفكرون طبق مقولات ونماذج منتقاة ومختارة بشكل يحقق انسجامها الداخلي بالأساس وبغض النظر عن انسجامها الخارجي مع (الواقع)، وقد كان هذا من أهم مصادر اخفاقها عند كل ممارسة عملية، رغم بعض نجاحاتها على مستوى بناء (النظرية).

2 ـ البعد المثالي للفكر : وذلك بتقديمه على الواقع المادي وتفسير الثاني بالأول والاكتفاء بصدور الفكر عن الفكر دونما وسيط مادي، ودون قياسهما الى المحيط الخارجي الواقعي وككل مثالية غرقت السلفية عموما في عالم الأفكار تولد بعضها هي بعض ظانة بذلك أنها ستغير واقعا لم تكتشفه ولم تهتم عمليا بتغييره.

3 ـ الانتقائية والتلفيق، لقد كانت المنظومة الفكرية الشامخة التي عملوا جميعهم على بنائها كل من جانبه... غير متجانسة ولا حتى منسجمة أو متقاربة من حيث منطلقاتها وطبيعة عناصرها الأساسية المكونة. فعلى المستوى الديني، العقائدي أو التشريعي... نفسه، اضطروا الى الدمج بين متنافرات ومتناقضات أخذت من كل مصدر سمح لهم بذلك، فمن الاعتزال أخذوا شيئا ومن السنة بمختلف تياراتها ومنابعها في العقيدة (الكلام ـ التصوف...) أو التشريع (المذاهب الفقهية..) وحتى من الظاهرية (ابن حزم) أخذوا أشياءا. ولم يتركوا ما يمكن أن يمدهم به الفكر الفلسفي والاجتماعي الاسلامي الموروث (ابن سينا ـ ابن طفيل ـ ابن رشد ـ ابن خلدون والرازي...) واضافوا الى كل ذلك التيارات الفلسفية والفكرية في الغرب الحديث أو المعاصر لهم. ابتداءا من الطبيعية التطورية (داروين، سبنسر) الى الوضعية (كونت) الى الذرائعية النفعية (ستيوارت ميل) الى تيارات الفكر السياسي ـ الاجتماعي الليبرالي (مونتسيكو ـ روسو) أو علم الاجتماع الوضعي (دوركهايم) ...الخ.

إن هذا التلفيق الذي سمح لهم بالفعل بصنع بناء نظري متكامل في مظهره الشكلي... لم يسمح لذلك البناء نفسه بأن يكون متكاملا ولا متينا ومتماسكا في مضمونه. لقد كان قابلا في أية لحظة لكي يهتز وينهار أمام أبسط دفعة خارجية، وكذلك كان. فحالما وقع إقحامهُ وتجريبه في الواقع العملي، أظهر عجزه الذاتي عن تحقيق أي نفع عملي في مضمار الاكتشاف والمعرفة، وأحرى في مضمار المواجهة للواقع المضاد و(الفاسد). إن بواعث وأسباب الانهيار كانت تكمن داخله بالذات، في متناقضاته ومتعارضاته التي لا تقبل التعايش.

4 ـ الدفاعية : ومن حيث المواقف وطبيعتها عموما، اتخذت الحركة السلفية في الغالب وضعية المدافع الذي يكتفي، وبصورة دائمة، برد الفعل فقط. فكانت كل قضاياها واشكالاتها الفكرية والتاريخية... عبارة على ردود أفعال أمام أقوال وتحديات الآخرين (أوربا دائما) ولم تحاول يوما تجاوز ذلك نحو القيام بالفعل المحض المبادر والحر... وكنتيجة منطقية لكل تابع على مستوى الفعل.. فقد تميزت بكونها لم تكن تختار هي نفسها ميدان الصراع ولا موضوع المعركة.. بل إن الخصم هو الذي كان يبادر الى اختيارهما. فتضطر هي من ثم الى

خوضه في ميدانه هو وضمن وطبق قوانينه الخاصة. فاتسمت لغتها ولهجتها بالجدال العقيم وبمنطق تبريري غالبا. ولم تصل يوما مستوى انجاز وتحقيق نقاش وحوار حقيقيين ومنتجين مع الخصم أو مع غيره بل وحتى مع نفسها. وهي كذلك لم تتح لتفكيرها يوما استعمال المنطق العملي الذي يبحث عن الاسباب ويستقرىء الظواهر ويكتشف القانون... الخ من أجل تغيير الواقع وليس من أجل تبريره أو الدفاع عنه. وبهذا السبب كانوا دائماً يتحدثون بلغتين لنفس المضمون : لغة دفاعية تبريرية عندما يكون المخاطب أو المعني هو (الغرب) ولغة أخرى وعظية وإرشادية لمواطنيهم (أو رعاياهم الفكريين). وفي كلتا الحالتين لم يتجاوزوا حدود الدفاع عن واقع (أو وقائع) كان يحتاج بالأحرى الى نقد ورفض وتغيير شامل وجذري.

5 ــ اللاتاريخية : وفي رؤيتهم للتاريخ، سواء الماضي الاسلامي منه، أو الحاضر الغربي، نزعوا نزعة ميتافيزيقية (لاتاريخية) تلغي عامل الزمن وتغض النظر عن مفاهيم : التطور والتقدم، وتصير وقائع التاريخ انعكاسات لعالم الأفكار والأرواح القدري المسبق والالاهي. ان التاريخ بهذا الاعتبار يوجد مكتوبا قبل أن يصنع، وكل شيء فيه مبرر من خارجه سلفاً... وحينئذ يقعون عمليا في موقع (التسليم) الذي يتناقض مع نواياهم الخاصة نفسها. انهم لا تاريخيون (أو لاتاريخانيون) سواء بالنسبة لرؤيتهم لماضي حضارة شعوبهم الذي يفسر انحطاطه بعوامل خارجة عنه، أو بالنسبة لموقفهم من تاريخ (الغرب) الذي يفسر (تقدمه) بنفس الطريقة.

6 ــ الوثوقية : وتلك من أهم صفات معتقداتهم رغم كل ادعاءاتهم بالعكس، ذلك أن أساسيات تفكيرهم ومبادىء منهجهم الديني.. هي بالنسبة اليهم مسبقات (أو قبليات أولية للتفكير) تكتسب مصداقيتهامن ذاتها ومن مصدرها الروحي (الدين، الله..) لا من (الوقائع) المادية « العارضة » (!؟). ويُمثل ذلك لديهم المصدر الأساسي لثقتهم الدوجماطيقية في افكارهم ومواقفهم. وبالطبع فان هذا قد أدى ويؤدي بهم مع تطور الزمن الى مزيد ابتعاد نمط تفكيرهم وأفكارهم عن المحيط الذي ينوون (إصلاحه)، وهذا هو السبب الذي لم يدفع، مثلا، بأحد منهم الى ممارسة حقيقية لنقد ذاتي للممارسات وللأفكار نفسها، (رغم تراكمات الأخطاء وتراكم الاخفاقات) هذا النقد الذاتي الذي يعتبر ضروريا وحيويا لكل فكر (أو ممارسة) يريد أن يحيا ويستمر في الحياة، بل أن يُحيي ويبعث الحياة من حواليه.

7 ــ وأخيرا، وعلى المستوى المنهجي، فقد سقطوا في أخطاء كبيرة، ومن ذلك أن وسائل تفكيرهم وميادين نقاشهم اتسمت عموما بطابع **التجريدات الذهنية** والمفاهيم المطلقة والعامة، غير الدقيقة من مدلولها، البعيدة عن الواقع الملموس بعدا كبيرا. وهكذا فقد استخدموا بطريقة غامضة وفضفاضة مصطلحات من مثل : (العقل) (الحرية) (المصلحة).... الخ وكذلك فقد ركزوا على بعض القضايا أو الظواهر الجزئية مع تضخيمها أو تعميم نتائجها على الكل (الاخلاق مثلا). ومن نفس القبيل تفريقاتهم التعسفية لما لا يمكن التفريق فيه، بين التقنية الغربية، مثلا، ومضمونها الفلسفي والاجتماعي... معتقدين انها في موطنها الأصلي (الغرب) أتت معزولة عن حركة تطوره التاريخي الاجتماعي والثقافي، فيحق اذاً استيرادها دون مراعاة خلفياتها الفكرية...

إن هذه الأخطاء المنهجية، في أصول وطرق التفكير.. والناتجة طبعا عن منطلقاتها الذاتية

والمثالية، لم تساعد الحركة السلفية على رؤية الواقع كما هو ولا على اكتشاف تناقضاته الحقيقية وقوانينه الذاتية الخاصة، وبدل أن تكون وسائل ومناهج الفكر والتفكير أدوات للاضاءة والتوضيح أمست لديها على العكس أدوات لتضبيبه وتشويشه عن الرؤية الصحيحة... فانتهت الى أن غَيَّرها (الواقع) نحو مواقع اكثر رجعية ويوماً عن يوم، بدلا من أن تغيره هي وتصلحه نحو الأحسن والأفضل ولصالح الانسان — المواطن المستغل والمقهور والذي لم يكن في (وعيها) أو (لاوعيها) حقيقة. بل الذي كان هو السلطة (السياسية والاقتصادية...) وطموحها الى اقتسامها مع مالكيها ومحتكريها.

ث/2 على صعيد العمل :

اذا كانت كل ممارسة عملية، هي في آخر التحليل، انعكاسُ لخلفية فكرية ونظرية، تتأثر بها ايجابا أو سلبا، فانه لايمكن أن ننتظر من تلك المقدمات المذكورة، الا نتائج على نفس المستوى، ومطبوعة بنفس الطابع، ومن سمات تلك الأعمال والممارسات :

1 — النزعة الوعظية والارشادية : والتي تنطلق ضمنيا من مقدمات نظرية ترى الى المشكل (أو المشاكل) باعتباره من طبيعة أخلاقية وبالتالي فردية (شخصية) تهم المفاهيم والمسلكيات النفسة — الفردية اكثر مما تهم الأوضاع والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية... في المجتمع المعني. وهم لذلك بدل أن ينظموا الناس ويقودوا حركتهم، في إطار برنامج سياسي عام لتغيير أفرادهم وأشخاصهم (فكريا واخلاقيا...الخ) من خلال ممارستهم همْ بالذات لتغيير واقعهم وأوضاعهم وعلاقاتهم... اكتفوا (بتجميعهم) لاسداء النصح والقاء المواعظ الدينية والاجتماعية والأخلاقية.. عليهم.

2 — تحديد التناقضات : وهم كذلك لم يحددوا أو يميزوا بدقة طبيعة موقع التناقض الرئيسي من التناقضات الثانوية في مرحلتهم. ففي ظروف الاستعمار المباشر حيث المشكل السياسي (الاستقلال — السيادة الوطنية...) هو الرئيسي، والذي تصطلي من ناره جماهير الشعب... توجهوا هم بالعكس الى القضايا والتناقضات الثانوية في تلك المرحلة، الى المشاكل الاجتماعية والى المشكلة الثقافية (الدين — اللغة — الأخلاق أساساً) تاركين بذلك عمليا للاستعمار المجال حراً لتحركه الإستغلالي ولاضطهاده السياسي دون مُواجِه. بل وانتهوا، موضوعيا، الى أن يكونوا المساعدين غير المباشرين لترسيخ كيانه خلال تلك المرحلة.

3 — التقية : وعلى نمط أسلوب وسلوك « الفقهاء » في التاريخ العربي — الاسلامي. ساروا هم كذلك في اقتفاء أثرهم في (التقية) أي أن يظهروا غير ما يبطنون بل ونقيض ما يبطنون أحيانا، ولم ينتهوا الى أن التاريخ لا تفعل فيه ولا تصنعه النوايا مهما كانت (طيبة) بل الممارسة الفعلية المتجانسة، هذه الممارسة التي لم تكن لديهم تناقض (جذريا) مع الواقع. أما النوايا فهي تبقى دائما (نوايا) ولا شيء آخر. وفي علاقتهم مع الشعب لم يسلموا دائماً من اتهامهم لذلك ب (النفاق) والمخاتلة. أو على الأقل سببوا له ارتباكا وحيرة عند ارادته تصنيفهم في صفه أو ضداً عليه، وفي صف الحلفاء للعدو الغاصب. وأما في علاقتهم ب (السلطة) فانه لم يكن، ولا يمكن أن يكون، من عادة أي سلطة أن تهتم بما يُبطنه الأفراد لها قدر اهتمامها بما يتخذونه من مواقف عملية معها أو ضداً عليها.

4 ــ « الاصلاحية » : وفي الوقت الذي لم يكن فيه الواقع قابلا، بالنظر لتفسخه وانحلاله العام، الى أي إصلاح، نزعوا هم نزعة « إصلاحية » عوض الأسلوب والخط الوحيد الذي كان مطلوبا ومحتما الا وهو : الثورة. وكما هو الحال بالنسبة لكل ايديولوجية إصلاحية، فقد انتهوا جميعا بالتقريب وفي الأخير الى نوع من المصالحة مع الواقع بدل اصلاحه الذي كان مستحيلا عمليا.

5 ــ أخطاء في التكتيك : وعلى هذا المستوى نلاحظ سقوط الحركة في أخطاء تكتيكية قاتلة. وهكذا، مثلا، نجدهم قد اضطروا، وانطلاقا من نزعتهم الذرائعية المبتذلة، إلى عقد تحالفات لا مبدئية ــ (انتهازية) أضرت بهم وبمستقبل مطامحهم كثيرا، خصوصا حين وصلت الى حد التعاون (وعلى الأقل المهادنة) مع حركة فكرية وسياسية تتناقض جذريا مع أكثر مبادئهم وأفكارهم أولية. ألا وهي الحركة النازية (والفاشية). هذا دون الحديث عن أنواع أخرى أدنى من التحالفات.

وفي نفس السياق، وكوجه مقابل للصورة السابقة لم يعملوا على اكتشاف ومن ثم استغلال التناقضات الداخلية للبلدان الاستعمارية، وعقد التحالفات مع الاطراف التي يعتبر استقلال الشرق وتقدمه في مصلحتها. (الطبقة العاملة الاروبية مثلا)، وما أنجز في هذا الصدد كان على العموم قاصراً ودون برنامج، وتطغى عليه الظرفية المؤقتة (بدون استراتيجية).

6 ــ وضمن «خطهم السياسي» المفترض. نلمس ظواهر متعددة لنزعات تعتبر في عمقها (بورجوازية صغيرة) كان قد حكم عليها في موطنها الأصلي (أوربا) بالفشل الذريع بالنظر لفساد منطلقاتها النظرية. ومن ذلك عند البعض، نوع من الفوضوية والدعوات الاجتماعية ذات المضمون والمنحى الاشتراكي الطوباوي الذي يحول المشكل الاقتصادي من طبيعته الموضوعية والكامنة في العلاقات الانتاجية بين الناس.. الى طبيعة ذاتية يمسي فيها المشكل الاقتصادي مشكلا أخلاقيا.. كامنا في فساد الأفراد والأشخاص كأشخاص. (السيكولوجية).

وأخطر تلك الميول كانت النزعة (التآمرية) التي تعمل على استبدال قوة الشعب، وضرورة تنظيمه وتحريكه ضمن ممارسات تدريجية ومرحلية... بالثقة في قوة جماعة صغيرة قادرة على أن تنوب عن الشعب في تحقيق التغيير.

هذه على كل حال كانت خصائص بعض الاتجاهات السلفية التي اهتمت أكثر بالمنحى والاهداف السياسية (الأفغاني ــ الكواكبي مثلا).

7 ــ النخبوية أو النزعة «الثقافية» : والحركة السلفية عموما لم تستطع يوما أن تخرج (الا نادرا في الجزائر مثلا) من حدود العمل والتأثير ضمن النخبة المثقفة الى أفق العمل الشعبي الجماهيري ــ ما عدا إذا تغيرت هي نفسها ذاتيا وتحولت نحو العمل السياسي الوطني بدل السلفي الديني ــ وبذلك حكمت على نفسها بالعزلة جماهريا، وبتبادل سوء الثقة وعدم التفاهم بينها وبين الشعب. ذلك الشعب الذي انطلقت هي أصلا من أجل تربيته وإصلاحه، وأن صح التعبير (إعادة أسلمته) (!؟)

ج ـ ايجابيات :

استطاعت الحركة السلفية) بالفعل، ورغم الظواهر العديدة لقصورها العام... أن تحقق بعض النتائج الايجابية سواء على المستوى الفكري ـ الثقافي أو العملي ـ الاجتماعي خاصة. ومن ذلك :

1 ـ أنها حملت، ومنذ انطلاقها الأول في العصر الحديث، نية وإرادة التطور والتغيير، واستطاعت بالفعل أن تشيع نسبيا في مجتمعاتها رياح ومناخ نفس الرغبة ونفس الطموح، في ظروف كان الركود هو القانون السائد فيها تقريبا.

2 ـ وفي ظروف القهر الاستعماري، الذي كان يستهدف، في جملة ما يستهدف، محو الشخصيات القومية لمختلف الشعوب المستعمرة كان من أدوار واهداف الحركة الرد على هذه المخططات والدفاع عن المقومات الحضارية والثقافية الأصلية لشعوبها، سواء عن طريق الرجوع إلى الماضي وإلى المتخلف عنه من تراث... أو بالمحافظة على اللغة القومية (العربية الفصيحة). وقد نجحت في كل ذلك إلى حد بعيد، وتلك كانت أهم صيغ ونتائج مقاومتها للاستعمار.

3 ـ وبطرحها، من جديد، لمبدأ (العقل) كمقياس عند الشبهة أو الخلاف.. ولحق الاجتهاد الديني.. فتحت بابا كان قد أغلق من قديم اعتسافاً، وأتاحت فرصة النقاش من جديد سواء لتأويل العقيدة أو إصلاح الشريعة.

4 ـ أما انها، بوعي منها أو بغير وعي، كانت المقدمة الضرورية والجسر الذي مرت منه نحو عقول ووجدانات الشعوب الاسلامية، الكثير من أفكار وقيم العقلانية الغربية والليبرالية البورجوازية...الخ فذلك مما يسجل لها ولو لم تقصد إليه عن رغبة وإرادة.

5 ـ وفي المقدمة من تلك الأفكار كانت الفكرة القومية بالمفهوم الحديث لها. فمن احشاء (الحركة السلفية) ولدت وبين أحضانها نشأت وتربّت. وفي الحق، فمنذ الكتابات الأولى لها نلاحظ دوما نوعاً من التساكن والتمازج الخفي بين الفكرة الدينية والفكر القومي.. وآثار ذلك الأرث من التمازج بين الفكرتين مازال ماثلا حتى اليوم في الفكر القومي العربي ويشكل على النقيض من الأمس، سلبية معرقلة.

6 ـ ساهمت مساهمة قوية في تنبيه الأذهان وتحريض وجدانات وشحذ عزائم شعوب يكاد طول الجمود أن يقتل كل استعداد لديها للعمل التحرري والكفاح الوطني. ومن هنا لاحظنا أن كثيراً من الحركات الوطنية في البلاد الاسلامية، قد صدرت سواء في توجهاتها أو أشخاص قادتها أو نوى تنظيماتها...عن حركات سلفية في الأصل.

7 ـ وعلى صعيد العمل الثقافي ونشر التعليم والاسهام في ميادين الآداب واللغة والبحوث العلمية في الانسانيات...الخ فإن الدور الجبار الذي قامت به الحركة على هذه الأصعدة شيء مثير للعجب والتقدير العظيم بالنظر لضخامته. وهو في الحقيقة يستحق وقفات علمية دراسية خاصة لم يحظ بها لحد الآن، حيث حجب الجانب الديني عن الناس الوجه العلمي للحركة السلفية والذي يزري في بعض نماذجه بمجهودات المحدثين أنفسهم رغم توفر

امكانيات لم تكن ميسرة يومئذ، ويمكن القول إن كل تيارات الثقافة والفكر والآداب... العربية اليوم لا يمكن فهمها ولا التأريخ لها دون مراعاة تلك المقدمات الضرورية والدروس الثمينة التي قدمها لها الرواد الأوائل للحركة السلفية. فهم قد حققوا النصوص وقدموا في ذلك مناهج، وهم أسسوا العمل الصحفي، ونشروا مبدأ التعليم العام وطوروا طرقه وهم في العمق اعادوا تأسيس اللغة العربية ثم ساهموا في تطويرها وعلى مستوى الأدب فقد طرحوا مضمونات وموضوعات بل وأشكالا أو أنوعا أدبية جديدة (كالمقالة مثلا)...الخ...الخ.

ومع كل ذلك، أو لأجل كل ذلك، فإن (الحركة السلفية) في نهاية المطاف وبالقياس إلى مطامحها وأهدافها هي نفسها. قد اعتبرت في التاريخ وفي مواجهة الأعداء والأخصام حركة مخفقة ومهزومة (المقصود المرحلة القديمة للحركة). وإن الجوهر العميق والمصدر الحقيقي، الذي يكمن وراء كل إخفاقاتها، يوجد في أصولها الطبقية كممثل ايديولوجي لبورجوازية حديثة متولدة عن العلاقات الرأسمالية الجديدة في تقاطعها مع العلاقات الاقطاعية (الأرستقراطية) الموروثة. فهي هجينة في تكوينها كسيحة منذ انطلاقها، ما دامت محكومة ومشروطة بظروف التبعية العامة للأجنبي من جهة أولى، وباثقال وعراقيل مخلفات الماضي الوطني من جهة ثانية. إن العجز التاريخي لهذه الطبقة في أن تواجه الاستعمار أو تغير واقع التخلف والتحلل... هو بالذات وفي العمق الذي حكم بالعجز والقصور على ممثليها الفكريين (السلفية). هذا بالرغم من أن هؤلاء «الممثلين» قدموا هذه الرؤية الطبقية في حقيقتها (السلفية) على أنها رؤية للأمة جمعاء، وبالتالي على أن الاخفاق كان اخفاق الأمة لا اخفاق الطبقة التي مثلتها الحركة.

لقد انصبت تلك الرؤية الايديولوجية للحركة على الماضي مستمدة منه كل قيمها، بدل المستقبل الذي لم يكن موجودا يومه خارج الاستفادة من منجزات (الغرب) بالذات. وهي حتى في علاقتها بالماضي كانت «أجبن» من بعض ظواهره الفكرية المتقدمة والبارزة. فلم تتجاسر على نقاش العقيدة لاعادة تأصيل جديد لها يستفيد من منجزات البشرية التقدمية بواسطة «العقل» و «العلم»... كما صنعت وتجاسرت، في ظروفها الخاصة، الحركة الاعتزالية وبذلك كانت قاصرة حتى عن ذلك «الماضي» نفسه الذي تغنت به كثيراً وأحرى عن الحاضر والمستقبل.

وأخيرا، فقد مثلت (الحركة السلفية) بحق مظهرا من أبرز مظاهر المأساة في تاريخ الفكر العربي (والاسلامي عموما) بل وفي تاريخ العرب الحديث. حين كانت نتيجة «نواياها وممارستها هي كما عبر الاستاذ حوراني «...إن السلفية مثلت في حقيقتها جسراً من أهم الجسور التي مر عليها الفكر الغربي نحو الثقافة الشرقية ذلك الفكر الذي قامت أساسا من أجل محاربته» ولعمرى إنه لحكم قاس وتهكمي من التاريخ، غير أنه حكم مطابق لما يجب أن يكون.